

LATVIJAS UNIVERSITĀTE  
VĒSTURES UN FILOZOFIJAS FAKULTĀTE

**IVETA PIRKTIŅA**

PROMOCIJAS DARBS FILOSOFIJĀ  
FILOSOFIJAS VĒSTURES APAKŠNOZARĒ

**Kanta reliģijas un ētikas universālo principu  
postmetafiziskā transformācija kā pavērsiens uz  
argumentatīva ētikas diskursa pamatošanu**

**Promocijas darba vadītājs**

**Profesors, *Dr. phil.* RIHARDS KŪLIS**

RĪGA 2014



Šis darbs izstrādāts ar Eiropas Sociālā fonda atbalstu projektā «**Atbalsts doktora studijām Latvijas Universitātē - 2**».

## **Anotācija**

Disertācijas ietvaros veiktā pētījuma centrā ir Kanta ētikas galveno principu aktualizācija un centieni parādīt, ka šos universālos principus ir nepieciešams un iespējams iedzīvināt mūsdienīgā ētikas teorijā. Kaut arī šajos 200 gados pēc Kanta filosofijā ir mainījušies laikmeti un transformējušās domāšanas paradigmas, Kanta ētikā ietvertais humānisms un universalisms nezaudē savu aktualitāti šodien. Dekonstruējot Kanta ētiku, mūsdienu vācu filosofijas telpā ir radusies diskursētika, kas ietver intersubjektīvu morālas dabas problēmu risinājuma formu – racionālu argumentatīvu diskursu kā noteiktu normu pamatojuma procedūru. Pētījuma mērķis ir analizēt argumentatīva ētikas diskursa pamatojuma problemātiku uz postmetafiziskās domāšanas paradigmas fona, liekot akcentus uz diskursētikas universalitātes prasību un tās savienojamību ar Kanta transcendentālfilosofijas un morālfilosofijas principiem, kā arī reliģiskās argumentācijas iesaistes iespējamību ētikas diskursā.

Atslēgas vārdi: Kants, ētika, diskursētika, Hābermāss, Apels.

## SATURS

### IEVADS

1. Pētījuma tēmas aplūkojums.....	6
1.1. Tēmas novietojums mūsdienu filosofijā un tās aktualitāte.....	6
1.2. Pētījuma problēmlauks.....	16
2. Pētījuma mērķis un galvenie uzdevumi.....	21
3. Pētījuma metodoloģija.....	22
4. Pētījuma novitāte.....	23
5. Darba struktūra.....	26
6. Literatūras apskats.....	27
<b>1. Prāta paradigmātiskās transformācijas kā laikmeta diagnoze Hābermāsa un Apela filosofijā.....</b>	<b>30</b>
1.1. Jauno laiku prāta paradigma: tās ietekme uz Hābermāsa filosofiju.....	30
1.1.1. Filosofiskā fundamentālisma kritika Hābermāsa filosofijā.....	30
1.1.2. Postmetafiziskā domāšana kā laikā izvērsta filosofiskās domas transformācija.....	35
1.1.3. Kants: postmetafiziskās domāšanas iedibināšana.....	43
1.1.4. Komunikatīvā prāta iniciācija klasiskās kritiskās teorijas telpā.....	49
1.1.5. Postmodernais domāšanas motīvs.....	51
1.2. Sociālo zinātņu krīzes un zinātniski teorētiskās domāšanas radikalizācijas ietekme uz Apela filosofiju.....	55
1.2.1. Mūsdienu sociālo zinātņu kritika Apela filosofijā. Hābermāsa un Frankfurtes skolas kritiskās teorijas ietekme uz Apela filosofiju.....	56
1.2.2. Kanta transcendentālisma un Pīrsa pragmatisma ietekme uz Apela transcendentālpragmatikas arhitektoniku.....	59
1.2.3. Radikālā scientisma kritika Pīrsa un Popera filosofijas kontekstā .....	62
<b>2. Argumentatīva ētikas diskursa teorija.....</b>	<b>65</b>
2.1. Transcendentālpragmatika un valoda kā transcendentāls lielums Apela diskursa teorijā.....	65
2.1.1. Pīrsa semantiskā pragmati(c)isma patiesības jēdziens.....	65
2.1.2. Pīrsa kantiāniskais universāliju reālisms.....	69
2.1.3. Transcendentālpragmatika kā valodpragmatisks ( <i>sprachpragmatisch</i> ) un saturisks transcendentālfilosofijas paplašinājums.....	83
2.1.3.1. Apela transcendentālpragmatika kā Kanta transcendentālfilosofijas	

paplašinājums.....	83
2.1.3.2. Valoda kā transcendentāls lielums Apela transcendentālpragmatikas teorijā.....	85
2.1.3.3. Valodas transcendentālhermeneitiskais jēdziens.....	89
2.1.4. Pāreja no transcendentālā pragmatisma zinātniskas izziņas teorijas uz ētiku.....	90
2.2. Komunikatīvās sadarbības intersubjektīvās struktūras morālajā apziņā un Hābermāsa universālpragmatika.....	92
2.2.1. Praktiskā prāta lietojuma nozīmes.....	92
2.2.2. Hābermāss: racionalitātes un diskursa attiecības.....	96
2.2.3. Hābermāsa universālpragmatika kā racionāla, argumentatīva diskursa teorētiskā bāze.....	102
2.2.3.1. Valodas lietojums un komunikatīvā racionalitāte.....	103
2.2.3.2. Diskursa pragmatiskie priekšnosacījumi.....	111
2.2.4. Kolberga morālās spriestspējas teorijas iestrādne Hābermāsa diskursa teorijā .....	114
<b>3. Transcendentālpragmatika un universālpragmatika kā diskursētikas     pamatojuma programmas un morāles metodisku pamatu meklējumi.....</b>	<b>122</b>
3.1. Ētikas galējā pamatojuma iespējamība un nepieciešamība.....	122
3.1.1. Apela galējā pamatojuma konceptuālā iestādne uz transcendentālpragmatikas teorijas fona .....	122
3.1.2. Galējā pamatojuma problemātika: Hābermāsa iebildes Apelam .....	127
3.1.3. Galējā pamatojuma problēma diskursētikas autoru un kritiķu diskusiju spriedzes laukā.....	131
3.2. Hābermāsa diskursētikas pamatošanas programma.....	137
3.2.1. Universalizācijas princips kā argumentatīva ētikas diskursa regulatīvais argumentācijas likums; morāles princips un diskursa princips.....	137
3.2.2. Hābermāsa vājais normu pamatojums.....	141
3.3. Vai konsenss ir patiesības kritērijs diskursētikā? .....	146
3.3.1. Patiesības jēdziena nozīmju spektrs Hābermāsa ētikas diskursa teorijā.....	146
3.3.2. Konsenss kā diskursa regulatīva ideja.....	149
<b>4. Dzīvespasaules un eksistences dimensija diskursētikā.....</b>	<b>154</b>
4.1. Dzīvespasaules kontekstu vieta mūsdienu ētikā.....	154
4.2. Kanta tikumiskais likums kā morāles pamats.....	159
4.3. Diskursētikas un Kanta ētikas attiecību problemātika.....	166

4.3.1. Diskursētika un Kanta ētikas universālie principi.....	166
4.3.2. Problēmas un neatrisinātie jautājumi: vai varam runāt par diskursētiku kā Kanta racionālas ētikas transformāciju?.....	172
4.3.3. Attiecības starp morālo un taisnīgo Kanta nozīmē un diskursētikas nozīmē.....	179
4.3.4. „Labo pamatu” nianse diskursētikas kontekstā un to konfrontācija ar Kanta ētiku.....	183
4.4. Reliģiskās argumentācijas iestrādne mūsdienu diskursētikas koncepcijā.....	189
4.4.1. Reliģijas un morāles dialektika Kanta ētikas un reliģijas filosofijas kontekstā.....	189
4.4.2. Prāts un reliģija modernitātes situācijā.....	195
4.4.2.1. Renčs un Barts: kā šodien ir iespējama reliģiska valoda un runa par Dievu?.....	196
4.4.2.2. Zināšanu un ticības attiecību problematizācija postsekulāras sabiedrības koncepcijā.....	201
4.4.3. Hābermāss un Ratsingers: dialoga meklējumi starp sekulāro un reliģisko apziņu .....	206
NOBEIGUMS UN SECINĀJUMI.....	211
LITERATŪRAS SARAKSTS.....	219

## IEVADS

### 1. Pētījuma tēmas aplūkojums

#### 1.1. Tēmas novietojums mūsdienu filosofijā un tās aktualitāte

Disertācijas ietvaros veiktā pētījuma centrā ir Kanta ētikas galveno principu aktualizācija un centieni parādīt, ka šos universālos principus ir nepieciešams un iespējams iedzīvināt mūsdienīgā ētikas teorijā. Kaut arī šajos 200 gados pēc Kanta filosofijā ir mainījušies laikmeti un transformējušās domāšanas paradigmas, Kanta ētikā ietvertais humānisms un universālisms nezaudē un nedrīkst zaudēt savu aktualitāti šodien. Mūsu trauksmainajā laikmetā gan sabiedriskajās norisēs, gan ikviena cilvēka eksistencē bezgala svarīga ir prasība pēc miera, drošības un taisnīguma. Atbildes uz šiem jautājumiem mēs varam rast Kanta ētikā.

Darbā „Pamatota atturēšanās” (*Begründete Enthaltensamkeit*) (2001), kura pamatā ir 2000. gadā Cīrihē nolasītais referāts, Jirgens Hābermāss (*Jürgen Habermas*)<sup>1</sup> uzdod jautājumu: „Vai eksistē postmetafiziskas atbildes uz jautājumiem par „pareizu dzīvi”?”<sup>2</sup> Kā redzam, šis jautājums ietver ētisku ievirzi. Ļoti ilgstošā laika periodā Rietumu filosofijas vēsturē filosofija deva „pareizas” atbildes. Hābermāss ir pārliecināts, ka postmetafiziskajā situācijā filosofija nespēj dot adekvātas, sagatavotas atbildes uz šo jautājumu ne par individuālām, ne kolektīvām dzīvesformām. „Izejot no Kanta un Kirkegora pozīcijām, es

---

<sup>1</sup>**Jirgens Hābermāss** (*Jürgen Habermas*) ir vācu filozofs, liberālais domātājs, sociologs, viens no ievērojamākajiem mūsdienu filozofiem, dzimis 1929. gadā Diseldorfā. Viņš ir mācījies Getingenē, Cīrihē un Bonnā, studējis ne tikai filozofiju, bet arī vēsturi, psiholoģiju, vācu literatūru, ekonomiku, kopā ar Teodoru Adorno strādājis Sociālo pētījumu institūtā Frankfurtē pie Mainas. Pēc doktora disertācijas aizstāvēšanas filozofs kļuvis par Heidelbergas Universitātes profesoru, bet vēlāk – 1964. gadā – atgriezies Frankfurtē un kļuvis par katedras vadītāju, ieņemot kādreizējā Frankfurtes skolas dibinātāja M. Horkheimera vietu. No 1983. līdz 1994. gadam ir strādājis par profesoru J. V. Gētes Universitātē Frankfurtē pie Mainas. Šodien J. Hābermāss ir šīs Universitātes profesors *emeritus*, viņš arī māca Ziemeļrietumu (Northwestern) Universitātē Čikāgā. 2001. gadā J. Hābermāss ir saņēmis vācu grāmatu izdevēju Miera prēmiju. Filozofa nozīmīgākie publicētie darbi ir: „Komunikatīvās rīcības teorija” (*Theorie des kommunikativen Handelns*, 1981), „Modernitātes filozofiskais diskurs” (*Der philosophische Diskurs der Moderne*, 1985), „Postmetafiziskā domāšana. Filozofiskās esejas” (*Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Essays*, 1988), „Fakticitāte un nozīmīgums” (*Faktizität und Geltung*, 1992), „Ticība un zināšanas” (*Glauben und Wissen*, 2001), „Cilvēciskās dabas nākotne” (*Die Zukunft der menschlichen Natur*, 2001), „Cita iesaistīšana” (*Die Einbeziehung des Anderen*, 1996).

Sākotnēji filozofiskās un socioloģiskās koncepcijas veidošanā filozofs ir ietekmējies no marksisma mācības, kā arī no Frankfurtes skolas, kuras dalībnieks viņš ir bijis, – it īpaši jautājumā par filozofijas un politikas attiecībām. Savā filozofijā Hābermāss nav norobežojies no politikas, bet paudis uzskatu, ka filozofijai ir jāiesaistās politiskās diskusijās. Būtisks devums filozofiskajā domā ir Hābermāsa izveidotā komunikatīvās rīcības teorija, ētikas diskursa teorija, iestrādnes tiesību filozofijā.

Filozofa pētnieciskā darbība vēl šodien ļoti aktīvi izpaužas sociālās filozofijas, komunikāciju teorijas un tiesību filozofijas laukā. Neskaitot plašo zinātnisko izdevumu klāstu, filozofs ir piedalījies un vēl turpina piedalīties filozofiskās diskusijās starptautiskos simpozijos daudzās pasaules valstīs, kā arī uzstājas ar priekšlasījumiem un vada lekciju kursus.

<sup>2</sup> **Habermas J.** *Begründete Enthaltensamkeit: Gibt es postmetaphysische Antworten auf die Frage nach dem „richtigen Leben”?* // Neue Rundschau, 2001, H. 2, S. 93.–103.

aizsargāju postmetafiziskās domāšanas nepretenciozītāti uz kategoriskas pozīcijas nepieciešamību ētiskas dabas jautājumos,”<sup>3</sup> norāda filosofis.

Šādas „atturēšanās” paradigmātiskās robežas, Hābermāsaprāt, iezīmē Džona Roulza (*Rawls*) politiskais liberālisms, kas izpaužas kā reakcija uz pasaules uzskatu plurālismu un dzīves stilu individualizāciju. Taisnīga sabiedrība garantē katram tās pilsonim vienādu brīvību „attīstīt savu ētikas pašsaprātņi”<sup>4</sup> par „labu dzīvi”. Mācības par labu dzīvi ētiskā dimensija tiek nošķirta no mācības par taisnīgu sabiedrību. Šāda tendence arī izskaidro to, ka šodien morāle tiek tuvināta taisnīguma teorijai, bet nošķirta no klasiskajā nozīmē saprastas ētikas, kas savus pamatus gūst no Aristoteļa un Kanta. Taču rodas jautājums, vai un kādā veidā ir iespējams atjaunot Kanta ētikas autoritāti mūsdienu filosofijas diskursā.

Liberālisma teorētiskā ievirze, ko zināmā mērā pārstāv arī Hābermāsa doma, ne tikai nošķir ētiku no morāles, labo no pareizā, bet arī, identificējot morālo ar taisnīgo, draud zaudēt cilvēcisko visas morāles avotu. Neapšaubāmi – morālais vistiešākā veidā ir saistīts ar taisnīgo, un, kā norāda Otrfrīds Hefe (*Höffe*) (2006), taisnīguma jēdziens tā sociālajā un normatīvajā integritātē kā augstāko pakāpi izceļ morāli.<sup>5</sup> Taču, uzsver Hefe, „taisnīgums nepārklāj visu morāles jomu”.<sup>6</sup> Piemēram, tas attiecas tikai uz tiesiskajiem pienākumiem, bet neattiecas uz tikumiskajiem pienākumiem. Nav šaubu, ka politiskajā diskursā morāle tiek atbīdīta, bet taisnīgums tā minimālajā tiesību izpratnē izvirzās priekšplānā. Arī Hefe piebilst: „Morāle, protams, vedina būt personiski augstsirdīgam un labdarīgam; taču piespiedu kārtā veidojamā sabiedrības kārtība, valsts, principā ir atbildīga tikai par taisnīgumu.”<sup>7</sup> Šeit, protams, varētu jautāt, kā ir iespējams taisnīgums bez morāles un taisnīga sabiedrība bez vispārīgām morāles normām? Kādas ir iespējas, un vai vispār tādas pastāv, – pārvarēt morāles izpratnes relatīvismu un normu padarīšanu par privātu iniciatīvu, kas dažkārt izpaužas publiskajā telpā, piemēram, šādos izteikumos: nav nekādas kopīgas sirdsapziņas, kura visiem ir vienāda; sirdsapziņa – tās ir sentimentālas ilūzijas; sirdsapziņa, godaprāts – tās ir abstrakcijas, kas skan tukši; politikai vienmēr ir darīšana ar faktisko – atšķirībā no ētikas, kura vienmēr balstās kādos kontrafaktiskos, idealizējošos pieņēmumos. Jāpiebilst gan, ka šāds domu gājiens gluži neatbilst arī Roulza politiskā liberālisma intencei. Austriešu filosofe Herta Nagl-Docekale (*Nagl-Docekal*) (2008), raksturojot Roulza uzskatus par morāles un taisnīguma attiecībām, norāda, ka Roulza morālos priekšrakstus var raksturot divējādi, taču **priekšplānā vispirms izvirzās pilnībā saprastu savtīgo interešu**

<sup>3</sup> Ibid.

<sup>4</sup> Ibid.

<sup>5</sup> Hefe O. *Taisnīgums. Filosofisks ievads.* // Tulk. Šuvajevs I. Rīga: Zvaigzne ABC, 2009, 28. lpp.

<sup>6</sup> Ibid.

<sup>7</sup> Ibid. 29. lpp.

(*Eigeninteresse*) korektas sociālās kooperācijas pamatprincipu pretenzija, kas nozīmē „saprātīgos empīriskos ietvaros panākt taisnīgumu kā taisnīgu izturēšanos (*Fairness*)”<sup>8</sup>, kas vienlīdz ir arī morāles koncepcija. Otrā – stingrāka – pozīcija ir tā, ka šīs racionālās vienošanās (*rationaler Übereinkunft*) rezultātā nodibinātā morālā kārtība ir ne vien jāizpilda, bet patiešām arī jāatzīst un jāpadara leģitīma, ka brīvības un vienlīdzības principi ir jārespektē ne tādēļ, ka draudētu sankcijas par to neievērošanu, bet gan jārespektē no katra pilsoņa iekšējām pozīcijām.

Šādā argumentācijā varam saskatīt paralēles ar Kanta pienākuma kā morālas rīcības noteiksmes izpratni. Tātad morāli leģitimējama būs rīcība, kura izriet no pienākuma (*aus Pflicht*), no iekšēji pamatotas moralitātes, atšķirībā no tīri pienākumam atbilstošas (*pflichtgemäß*) rīcības.<sup>9</sup> Vienojošie taisnīguma pamatlikumi katram atsevišķi ir „jāakceptē no moralitātes pamatiem”.<sup>10</sup> Tas nozīmē, ka, atbilstoši Roulza teorijai, morāle nenozīmē privātu, savtīgu interešu īstenošanu, bet gan vienošanos, kuras pamatā ir katra atsevišķā indivīda moralitāte<sup>11</sup>. Ir svarīgi **nepazaudēt pašus pamatus**, kas dara iespējamu taisnīgu rīcību, proti, vispārīgu morālu likumu, par ko runā Kants: „Tiesības ir ikviena brīvības ierobežošana ar nosacījumu, ka tās saskaņojas ar ikviena [cita] brīvību, ciktāl tā ir iespējama pēc vispārīga likuma; bet publiskās tiesības ir [to] ārējo likumu kopums, kuri dara iespējamu šādu vispārīgu saskaņu.”<sup>12</sup> Kas tad ir šie pamati, par kuriem runā Roulzs un, protams, arī Kants? Kā arī norāda Nagl-Docekale, šeit ir skaidri saprotams, ka moralitāte katrā atsevišķajā ir jau pirms jebkuras vienošanās.<sup>13</sup>

Kā raksta Nīls Gotšalks-Mazouss (*Gottschalk-Mazouz*) (2000), morāles jautājumu risināšanā šodien valda kognitīvistiskais relatīvisms.<sup>14</sup> Ir ļoti grūti saskatīt universālas pamatformas un vispārīgas likumsakarības, kas palīdzētu izšķirt un risināt morāli praktiskas dabas jautājumus.

---

<sup>8</sup> Rawls J. *Idee des politischen Liberalismus*. Cit. pēc: Nagl-Docekal H. Moral und Religion aus der Optik der heutigen rechtsphilosophischen Debatte. // *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*. Berlin: Akademie, 6/2008. S. 844.

<sup>9</sup> Sal.: Nagl-Docekal H. Moral und Religion aus der Optik der heutigen rechtsphilosophischen Debatte. // *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*. Berlin: Akademie, 6/2008, S. 844.

<sup>10</sup> Ibid.

<sup>11</sup> Ja runājam par individuālu un atsevišķu morālo atbildību, tad mūsdienās, it īpaši politikas filosofijas laukā, tiek diskutēts par iespēju atgriezties pie tikumu ētikas, kuras pamatā ir Aristoteļa mācība. Arī Roulzs runā par „pilsoņu tikumiem, uz kuriem jābalstās publiskās dzīves morāliskai kvalitātei”. Taču visbiežāk Roulza ētikas koncepcija tiek saistīta ar Kanta ētikas un utilitārisma pozīciju apvienošanu.

<sup>12</sup> Kants I. Par teicienu „Tas var būt pareizi teorijā, bet neder praksei”. // *Kas ir apgaismība?* Tulk. Šuvajevs I. Rīga: Zvaigzne ABC, 76. lpp.

<sup>13</sup> Nagl-Docekal H. Moral und Religion aus der Optik der heutigen rechtsphilosophischen Debatte. // *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*. Berlin: Akademie, 6/2008, S. 844.

<sup>14</sup> Gottschalk-Mazouz N. *Diskursethik: Theorien – Entwicklungen – Perspektiven*. Berlin: Akademie, 2000, S. 27.



Morālās problēmas tiek risinātas vairāk vai mazāk diskursīvi, izvirzot konkrētas, nosacītas premisas, kuras ir relatīvas, ņemot vērā gan individuālo, gan kultūru daudzveidību. Tām nav kopīga saistoša pamatojuma un to normatīvais saturs ir atšķirīgs. Šīm deskriptīvajām premisām bieži vien tiek meklēts attaisnojums pragmatiskā un loģiskā ceļā, bet netiek jautāts par sistēmiskiem, metodiskiem pamatiem. Šie lokālie „pamatojumi” var būt prasība pēc tiesību normu –, piemēram, cilvēktiesību normu, civiltiesību kodeksa, kriminālkodeksa – ievērošanas, prasība pēc cilvēka dzīves „kvalitātes” nodrošināšanas, šie „pamatojumi” var būt patērētāju tiesības un citas neskaitāmas normas, kuras tiek iztirzātas partikulāri un nevis tvertas kādā totalitātē. Nav iespējams paredzēt visus veidus, kā likums varētu tikt pārkāpts. Šīm normatīvajām premisām nav kopīga pamata un var tikai jautāt, kādēļ tās ir nepieciešamas un kā ir iespējams tās realizēt, ja tās nepieciešami neatzīst morāles subjekts? Individam nav nepieciešams būt morālam un viņam nav nepieciešami jābūt morālam. Šādā liberālā sabiedrībā, kur ir atļauts viss, kas nav aizliegts ar likumu, ir jāpieliek milzīgas pūles, lai rehabilitētu sevi tā vietā, lai būtu pārliecība, ticība un godprātība. Pastāvot daudzveidīgam likumu klāstam, cilvēkam tiek atņemta morāles prezumpcija. Cilvēks netiek uzlūkots kā morāla būtne, bet gan kā potenciāls likumu pārkāpējs. Postulējot ārkārtīgi daudzveidīgās cilvēka „brīvības”, tiek aizmirsts par cilvēka morālo brīvību un no tās izrietošo cieņu pret likumu, kā par to runā Kants: „Cieņa pret morālo likumu tāpat ir vienīgais un tanī pašā laikā neapšaubāmais morālais motīvs.”<sup>15</sup> Lai mēs sagaidītu no cilvēka morālu rīcību, proti, rīcību, kas apliecina viņu kā morālu būtni, viņš ir jāuzlūko kā brīva būtne, kura spējīga morāli rīkoties, kā būtne, kurai ir „priekšstats par likumu tikai tā formas ziņā, nevis kāda objekta dēļ”.<sup>16</sup>

Pievienojoties Hābermāsa priekšstatam par moralitātes un taisnīguma kontinuitāti, jāsaprot, ka, lai būtu iespējams realizēt taisnīgumu, pamatā tam ir jābūt no cilvēka brīvības izrietošai cieņai pret likumu, kas savukārt pieprasa pakļaušanos likumam un vienlaikus arī atteikšanos no savtīgajām interesēm tiktāl, ciktāl tās nenonāk pretrunā ar citu interesēm. Tikai tādā gadījumā šo likumu var saukt arī par morālo likumu tādā nozīmē, kā par to runā Kants: „Apziņa par gribas brīvu pakļaušanos likumam, kas tomēr savienota ar nenovēršamiem spaidiem, kādi tiek vērsti pret visām tieksmēm – gan vienīgi no mūsu prāta puses –, ir cieņa pret likumu. Jo likums, kas prasa šādu cieņu un arī iedveš to, kā redzams, nav nekas cits kā morālais likums (jo neviens cits likums neizslēdz visas tieksmes, lai tās tieši neietekmētu gribu).”<sup>17</sup>

<sup>15</sup> **Kants I.** Praktiskā prāta kritika. // *Prolegomeni. Praktiskā prāta kritika.* Tulk. Kūlis R. Rīga: Zinātne, 2006, 230. lpp.

<sup>16</sup> *Ibid.* 231. lpp.

<sup>17</sup> *Ibid.*

Stāvokli filosofijā, ko varam dēvēt par postmodernu situāciju, ko ļoti precīzi un īsi raksturo Žans Fransuā Liotārs (*Lyotard*) (1979) darbā „Postmodernais stāvoklis. Pārskats par zināšanām”, proti, – jauno laikmetu, kurā tagad dzīvojam, raksturo tas, ka ir „zudusi ticība metastāstījumiem”.<sup>18</sup> Ar metastāstījumiem postmodernisma filosofš saprot lielās filosofiskās un reliģiskās sistēmas, kurus mēs „lietojam, lai attaisnotu aktivitātes, institūcijas, vērtības un kultūras formas”.<sup>19</sup> Tātad postmodernajā situācijā zūd ticība universālajām pārliecībām un teorijām, kas izkristalizējušās morāles un kultūras vēsturiskajā evolūcijas procesā, to skaitā arī reliģisko avotu vēstījumiem.

Hābermāss neizvērš postmodernisma kritiku, tikai norāda, ka mums jāspēj abstrahēties no „labas, ne veltīgi nodzīvotas dzīves”<sup>20</sup> paraugiem, ko mums piedāvā lielie metafiziskie stāstījumi un reliģiskās mācības, un aicina meklēt dziļāku moralitātes motivāciju.<sup>21</sup> Viņš uzsver, ka „morālie priekšstati tikai tad efektīvi saista gribu, ja tie ir iekļauti ētiskā pašsaprotamībā, kas atslābina norūpētību par pašlabuma interesi taisnīgumā.”<sup>22</sup> Nekādas deontoloģiskas teorijas, kas māca, kā īstenot morāles normas, nekad nespēs atbildēt uz jautājumu, kādēļ mums vispār jāievēro morāle, tāpat nekādas politiskas teorijas nespēs atbildēt uz jautājumu, kādēļ demokrātiskā sabiedrībā kopīgas sadzīvošanas nolūkā mums jāorientējas uz kopīgu labumu.

Pie šādas stingras filosofiskas pārliecības Hābermāss ir nonācis mūža otrajā pusē, un tā atspoguļojas viņa vēlākajos darbos kā, piemēram, iepriekšminētajos darbos, „Pamatota atturēšanās” un „Ticība un zināšanas”, kas ir publicēti kopā grāmatā ar nosaukumu „Cilvēciskās dabas nākotne” (*Die Zukunft der menschlichen Natur*) (2001), darbos „Prāta kritika” (*Kritik der Vernunft*) (2009), „Diskursētikas komentārs” (*Erläuterung zur Diskursethik*) (1991), „Patiesība un attaisnojāmība” (*Wahrheit und Rechtfertigung*) (1999). Darbos, kurus var piedēvēt agrīnajam Hābermāsam, kā, piemēram, „Morālā apziņa un komunikatīvā rīcība” (*Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*) (1983), „Komunikatīvās rīcības teorija” (*Theorie des kommunikativen Handelns*) (1981), „Izziņa un interese” (*Erkenntnis und Interesse*) (1968) filosofš vēl pieļauj, ka ir iespējams pamatot sistēmisku morālteoriju.

---

<sup>18</sup> Liotārs Ž. F. *Postmodernais stāvoklis. Pārskats par zināšanām*. No fr. val. tulk. Lapinska I. Rīga: Laikmetīgās mākslas centrs, 2008, 8. lpp.

<sup>19</sup> Ibid.

<sup>20</sup> Sal.: Habermas J. *Begründete Enthaltensamkeit: Gibt es postmetaphysische Antworten auf die Frage nach dem „richtigen Leben”?* // Neue Rundschau, 2001, H. 2. S. 93.–103.

<sup>21</sup> „Postmetafiziskās ētikas” mācību Hābermāss piedēvē Kirkegoram, norādot, ka Kirkegors ir pirmais, kurš ir atbildējis uz ētikas pamatjautājumu par izdevušos vai neizdevušos dzīvi, izmantojot postmetafizisku nojēgumu par „iespēju būt pašam sev”. Kirkegora postmetafiziskā ētika paplašina savu lauku arī ar „postreliģisku” skatpunktu. Sal.: Habermas J. *Begründete Enthaltensamkeit: Gibt es postmetaphysische Antworten auf die Frage nach dem „richtigen Leben”?* // Neue Rundschau, 2001, H. 2. S. 93.–103.

<sup>22</sup> Ibid.

Tomēr Hābermāsu nodarbina morāles leģitimitātes problēmas, un šo problēmlauku viņš paplašina, veicot Kanta ētikas un reliģijas filosofijas dekonstrukciju. Viņš saprot, ka, atsakoties no reliģijas un metafizikas kā ētikas pamatiem, nav iespējams runāt par ētiku kā mācību tās tradicionālajā nozīmē. Universālpragmatika un racionāla, argumentatīva ētikas diskursa teorija ir svarīgākais Hābermāsa filosofiskais veikums, kas apliecina, ka arī mūsdienu filosofiskajā situācijā var rast risinājumus, lai morāles normas un principus, arī to universālajā nozīmē, padarītu iespējamus un realizējamus. Hābermāsa filosofisko devumu nedrīkst novērtēt pārāk zemu uz kopējā fona, kas parāda, ka filosofi šodien tomēr meklē universālu pamatojumu ētikai, piemēram, Apels, Hesle, Kūlmans un citi.<sup>23</sup>

Kanta ētika ietver gan universālisma, gan deontoloģisko, gan kognitīvistisko un formālo principu, tādēļ tā paver plašas iespējas mūsdienu domātājiem „jaunas ētikas” meklējumos. Dekonstruējot Kanta ētiku, tiek meklēti ceļi, kā, paturot tās universālos principus, indivīda brīvībā sakņotu moralitāti, kas apliecina cilvēku kā racionālu būtni, gūt tai pielietojumu intersubjektīvā komunikācijas kopībā ar citiem. Tiek meklēti veidi, kā rast saistījumu starp universālismu, ko pieprasa kategoriskais imperatīvs, un racionālu vienprātību, kas izteiktu morāles normu pretenzijas uz vispārnozīmību.

Diskursētika – 20. gadsimta 60. – 70. gados aizsācies vācu filosofijas virziens, ko ir iedibinājuši Jirgens Hābermāss un Karls Oto Apels (*Karl Otto Apel*)<sup>24</sup> – norāda uz īpašu **intersubjektīvu morālas dabas problēmu risinājuma formu – racionālu argumentatīvu diskursu kā noteiktu normu pamatojuma procedūru**. Argumentatīvs diskurss, atbilstoši ētikas diskursa teorijai, ietver ētikas principu racionālu pamatojumu.

1967. gadā Gēteborgā Apels nolasa referātu „Komunikācijas kopības apriori un ētikas pamati” (*Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik*), kurā uzsvērtā racionālas argumentācijas nepieciešamība universālu ētikas normu

---

<sup>23</sup> Mūsdienās notiek dažādi ētikas motīvu meklējumi, piemēram, amerikāņu filosofs Makintairs (*MacIntyre*) morāliskās normativitātes sabrukumu mēģina aizstāt ar emotīvisma ētiku, ko sauc arī par nonkognitīvisma virzienu, kur morālie spriedumi ir subjektīvu afektu izraisīti. Šim virzienam var pieskaitīt arī Stīvensonu (*Stevenson*) un Eijeru (*Ayer*). Vēl var minēt Mūra (*Moore*) intuitīvisma ētiku, Šēlera (*Scheler*) aksioloģisko ētiku, Sartra (*Sartre*) eksistences ētiku, u.c.

<sup>24</sup> **Karls Oto Apels** (*Karl Otto Apel*), vācu filosofs, ir dzimis 1922. gadā Diseldorfā, 1950. gadā beidzis Bonnas Universitāti. No 1962. līdz 1969. gadam ir profesors Kristiana Albrehta (*Cristian – Albrechts*) Ķīles Universitātē, no 1972. līdz 1990. gadam ir Frankfurtes pie Mainas Universitātes profesors, no 1990. gada ir šīs universitātes goda profesors *emeritus*. Filofofā darbības lauks ir valodas filosofija, valodas filosofijas vēsture, hermeneitika, ētika. Apela nozīmīgākie darbi: „Filosofijas transformācija” divos sējumos („*Transformation der Philosophie*”), „Čārlza Sāndersa Pīrsa domāšanas ceļš. Ievads amerikāņu pragmatismā” (*Der Denkweg von Charles Sanders Peirce. Eine Einführung in der amerikanischen Pragmatismus*), Valodpragmatika un filosofija” (*Sprachpragmatik und Philosophie*), „Falibilisms, patiesības konsensa teorija un galējais pamatojums” (*Fallibilismus, Konsenstheorie der Wahrheit und Letztbegründung*). Apela filosofiju ir ietekmējusi Kanta transcendentālfilosofija, Gadamera hermeneitika, Huserla un Heidegera filosofija, valodas un analītiskās filosofijas skola (Vitgenšteins, Moriss), amerikāņu pragmatisma skola (Pīrss, Džeimss).

pamatošanā.<sup>25</sup> Apels arī ienes diskusiju telpā diskursētikas terminu. Tas gan notiek vēlāk – astoņdesmitajos gados, un, kā norāda Apels, termins „diskursētika” apzīmē ētikas pamatojuma dispozīciju, ko galvenajos vilcienos pārstāv viņš pats un Hābermāss.<sup>26</sup> Pirmkārt, kā norāda Apels, šis nosaukums liecina par īpašu komunikācijas formu – argumentatīvu diskursu kā konkrētu „normu pamatojuma starpnieku”<sup>27</sup>, otrkārt, „vienīgi argumentatīvais diskurss, nevis jebkura dzīvespasaules komunikācijas forma, satur ētikas principu racionāla pamatojuma apriori (*rationale Begründungsapriori*)”.<sup>28</sup> Diskursētikas autori Apels un Hābermāss polemizē ar citiem filosofiem, kuri arī darbojas mūsdienu ētikas un politiskās filosofijas diskusijau laukā. Tie ir Hesle (*Hösle*), Kūlmans (*Kuhlmann*), Jonass (*Jonas*), Hefe (*Höffe*), Honets (*Honett*), Dīzings (*Düsing*), Ginters (*Günter*), Tūgendhats (*Tugendhat*), Frīds (*Fried*), Teilors (*Teilor*), Kellervesels (*Kellerwessel*), Rorhiršs (*Rohrirsch*), Renčs (*Rentsch*), Šonrihs (*Schönrich*), Patcigs (*Patzig*), Krāmers (*Cramer*), Benhabiba (*Benhabib*), Horsters (*Horster*) u.c. Īpaši šeit jāatzīmē Vitorio Hesles (*Vittorio Hösle*)<sup>29</sup> un Volfganga Kūlmana (*Wolfgang Kuhlmann*)<sup>30</sup> devums galējā pamatojuma konceptuālā izstrādā un transcendentālpragmatikas analīzē. Diskursētikas koncepcija atrodas dažādās filosofiskās domāšanas ietekmes sfērās kā, piemēram, hermeneitiskā un valodas analīzes tradīcija (Diltejs, Heidegers, Gadamer, Vitgenšteins), pragmatisma un analītiskās anglosakšu filosofijas skolas tradīcija (Moriss, Pīrss, Džeimss, Roulzs), kā arī Frankfurtes skolas tradīcija.

---

<sup>25</sup> Sal.: **Apel K. O.** Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik. // *Transformation der Philosophie*. Bd. 2. Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999, S. 358.–435.

<sup>26</sup> Sal.: **Apel K. O.** Diskursethik als Verantwortungsethik – eine postmetaphysische Transformation der Ethik Kants. // *Kant in der Diskussion der Moderne*. Hrg. von Schönrich G. und Kato Y. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997, S. 326.

<sup>27</sup> **Apel K. O.** Diskursethik als Verantwortungsethik – eine postmetaphysische Transformation der Ethik Kants. // *Kant in der Diskussion der Moderne*. Hrg. von Schönrich G. und Kato Y. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997, S. 326.

<sup>28</sup> Ibid.

<sup>29</sup> **Vitorio Hesle** (*Vittorio Hösle*), vācu filozofs, ir dzimis 1960. gada 25. jūnijā Milānā. Viņš ir studējis filozofiju, zinātnes vēsturi, klasisko filoloģiju un indoloģiju Regensburgā, Tībingenē, Bohumā un Freiburgā. 1986. gadā viņš kļūst par filozofijas privātdocentu Tībingenes Universitātē. 1988. gadā viņš kļūst par asociēto profesoru Ņujorkā. Viņš ir bijis viesprofesors vairākās universitātēs. No 1999. gada strādā Notrdamas Universitātē, ASV. Nozīmīgākie Hesles darbi ir „Patiesība un vēsture” (*Wahrheit und Geschichte*), ”Vācu ideālisma tiesību filozofija” (*Die Rechtsphilosophie des deutschen Idealismus*), „Mūsdienu krīze un filozofijas atbildība. Transcendentālpragmatika. Galējais pamatojums” (*Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie. Transzendentalpragmatik, Letzbegründung*). Pēdējā no nosauktajām monogrāfijām ir arī tulkota latviešu valodā. Jāpiebilst, ka tas līdz šim ir vienīgais latviskotais darbs no visa plašā diskursētikas projektam veltītā masīva.

<sup>30</sup> **Volfganga Kūlmans** (*Wolfgang Kuhlmann*), vācu filozofs, ir dzimis 1939. gadā. Ilgstoši strādājis Frankfurtes pie Mainas Universitātē. Aktīvi darbojies diskursētikas koncepcijas izveidē un kritikā. Viņa nozīmīgākie darbi ir: „Refleksīvā un komunikatīvā pieredze” (*Reflexive und kommunikative Erfahrung*), „Refleksīvais galējais pamatojums. Transcendentālpragmatikas pētījums” (*Reflexive Letzbegründung. Untersuchung zur Transzendentalpragmatik*) „Komunikācija un refleksija. Tanscendentālpragmatiskā diskusija. Atbildes K. O. Apelam.” (*Kommunikation und Reflexion. Zur Diskussion der Transzendentalpragmatik. Antworten auf K. O. Apel*). Kūlmana transcendentālpragmatikas teorijas koncepciju var nosaukt par valodas un komunikācijas filozofijas Kanta transcendentālfilozofijas transformāciju. Kūlmans uzsver galējā pamatojuma nozīmi un skata transcendentālpragmatikas teoriju kā ekvivalentu Kanta transcendentālās dedukcijas koncepcijai.

Diskursētikas ideja sakņojas postmetafiziskās domāšanas paradigmā, tā sākas ar „metafiziskā fundamentālisma” kā absolūtas filosofijas paradigmas<sup>31</sup> pārvarējumu, taču saglabā jauno laiku filosofijai raksturīgo izkristalizēto racionalitātes elementu. Diskursētikas piedāvātās koncepcijas mēģina rast mūsdienu domāšanai piemērotu ētikas problēmu risinājuma veidu, kam plašas iespējas paver tādi notikumi filosofijas vēstures gaitā kā jauno laiku filosofijai raksturīgā subjekta – objekta attiecību pārveide subjekta – subjekta attiecību intersubjektīvajā dimensijā, 20. gadsimta lingvistiskais pagrieziens un valodas lomas nostiprināšanās. Šie faktori, protams, tiek saistīti ar straujo globalizāciju, multikulturālas un multirelīģiskas dzīvestelpas veidošanos, moderno tehnoloģiju attīstību, saziņas un informācijas telpas paplašināšanos.

Līdz sešdesmito gadu beigām Apela uzmanība vairāk ir pievērsta izziņas teorijai, taču tad – galvenokārt Pīrsa un Hābermāsa ietekmē – viņa filosofiskās pārdomas tiek vērstas uz racionāla, argumentatīva ētikas diskursa teorijas pamatošanu. Par Apela filosofijas galveno devumu var uzskatīt transcendentālpragmatisko teoriju un galēji pamatotas ētikas ideju, kas skatīta uz šīs teorijas fona. Turklāt Apela pārdomas ved pie atziņas, ka pamatota ētika ir iespējama tikai kā galēji pamatota, proti, tiek meklēts pamats, ētikas pamats (*Grund*) un nevis vienkārši pamatojums (*Begründung*), kas pakļaujas infinitīvajam regresam vai falsifikācijai. Galēji pamatotas ētikas radīšanā Apels balstās uz šādām koncepcijām: 1) Kanta transcendentālfilosofija, 2) Pīrsa patiesības pamatojuma teorija, 3) Hābermāsa praktiskās filosofijas un komunikatīvās racionalitātes nostādnes.

Par galējā pamatojuma (*Letztbegründung*) iespējamību un nepieciešamību noris plašas diskusijas diskursētikas autoru, kā arī tās kritiķu un komentētāju vidē. Ētikas galējā pamatojuma koncepts ietver divas nozīmes: 1) tā ir ētikas normu pamatošanas procedūra, kas ietver pašus ētikas principus un 2) tas ir galēji pamatots spriedums, kas tiek izteikts procesuālā kārtībā; tas nekādi nav atvedināms empīriskā ceļā, kā arī nav pakļaujams argumentācijai. Apela piedāvājumā galējam pamatojumam – kā galēji (izslēdzot infinitīvo regresu) pamatotam izteikumam – implicīti jāietver galvenie ētikas vadmotīvi, kurus var eksplicēt šādi: 1) jebkurai darbībai un runai jābūt vērstai uz cilvēces kā reālas komunikatīvas kopības izdzīvošanu, 2) reālai komunikatīvai kopībai ir jāiedzīvina ideāla kopība.

Ļoti aktuāla ir Apela un Hābermāsa diskusija par galējā pamatojuma iespējamību un nepieciešamību, kas izvēršas plašā metadiskursā starp dažādiem filosofijas strāvojumiem šodien un filosofu vidē veido divas pretējas nometnes.

---

<sup>31</sup> **Apel K. O.** Diskursethik, Demokratie und Völkerrecht. // *Diskurs und Reflexion: Wolfgang Kuhlmann. Zum 65. Geburtstag.* Hrg. von Kellerwessel W., Cramm W., Krause D., Kupfer H. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2005, S. 68.

Hābermāss neatbalsta Apela piedāvāto galējā pamatojuma ideju. Viņš norāda, ka likumi un normas jau ietver transcendentālu dotību gan ne metafiziskajā, bet pragmatiskajā nozīmē. Tā gan iziet ārpus cilvēka pieredzes robežām, bet kā pašas pieredzes bezgalīga perspektīva. Tāpēc normas un likumi „sakņojas pašas argumentācijas struktūrās”<sup>32</sup>, nav nekādas vajadzības tur ienest vēl kādu saturu. Ja diskurss jau funkcionē, nav vajadzības pēc galējā pamatojuma.

Apela veidotā komunikatīvās kopības transcendentālpragmatiskā teorija, kura veidojas 60. gados, rada apvērsumu sociālās filosofijas laukā un sasauca ar nedaudz agrāk radušos Hābermāsa diskursētikas teoriju. Tāpat kā Hābermāsa redzējums, arī Apela filosofija veidojas kā transformācija no subjekta – objekta attiecību paradigmas uz komunikācijas un intersubjektivitātes principu iedzīvināšanu sociālajā filosofijā. Apela filosofiskā doma Kanta subjektīvajā racionalitātē sakņoto morālo apriori pārvirza uz intersubjektīvas komunikatīvās kopības (*Kommunikationsgemeinschaft*) apriori, komunikatīvo kopību pozicionējot kā morālo subjektu.

Apels diskursētikas pamatu būvē nošķir divas iedibinājuma daļas, pirmkārt, A daļu, kuras ietvaros tiek veidota praktiskā diskursa teorija ideālai komunikācijas kopībai. Šis diskurss vērsts uz atbilstoši situācijai pietuvinātu normu pamatošanu, kā arī normu pamatošanas principa transcendentālpragmatisku galējo pamatojumu; otrkārt, B daļu, kuras ietvaros tiek runāts par reālu komunikācijas kopību uz dzīvespasaules un vēsturiskuma fona, kā arī par līdzatbildības dimensiju. A līmenis (precīzāk, tā 2. daļa) veidots kā Kanta transcendentālfilosofijas paplašinājums, bet galējā pamatojuma koncepts izriet no Kanta ētikas transformācijas.<sup>33</sup>

Uzsverot transcendentālpragmatikas metodes funkcionālo lomu un argumentatīva diskursa nozīmību ētikas problēmu risināšanā, Apels nosauc šādas galvenās konsekvences: 1) visi konflikti jārisina praktiska diskursa ceļā, 2) diskursā jābūt pārstāvētām visām, to skaitā pat nākamo paaudžu, interesēm, 3) lēmumiem ir jābūt pieņemamiem visiem un jābūt arī praktiski īstenojamiem.

Apela transcendentālpragmatikas teorijas centrā ir divi no Kanta filosofiskās sistēmas izziņas un ētikas pamatjautājumiem – „ko es varu zināt?” un „kas man jādara?”. Turpinot transcendentālfilosofijas ģenealoģijas līniju, transcendentālpragmatika ir drosmīgs

---

<sup>32</sup> **Habermas J.** *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983, S. 149.

<sup>33</sup> Precīzāk – šie meklējumi notiek Kanta un Hēgeļa diskusijas laukā. Diskursētiku formējošos pētījumus Apels raksturo kā starpniecības meklējumus starp Kanta un Hēgeļa skatījumiem uz jauniem intersubjektīvas transcendentālītātes paradigmas pamatiem. Sal.: **Apel K. O.** *Diskursethik als Verantwortungsethik – eine postmetaphysische Transformation der Ethik Kants. // Kant in der Diskussion der Moderne*. Hrg. von Schönrich G. und Kato Y. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997, S. 340.

mēģinājums nenošķirt šos jautājumus un eksplicēt tos transcendentālfilosofiskā tvērumā. Apels valodas lietojuma un gramatikas likumu struktūrās saskata normativitātes pamatelementus, tādējādi tiecoties runāt par transcendentālu valodas jēdzienu.

Apels transcendentālfilosofiskā Kanta teorijas paplašinājuma ietvaros parāda, ka cilvēka kā sociālas būtnes apziņas struktūrām piemīt apriora spēja ieklausīties citos cilvēkos. Šī teorija mēģina atbildēt, vai mēs, viens otrā ieklausoties, varam nonākt arī pie saprašanās, ja ar saprašanos saprotam savstarpēju vienošanos par kādu normu, pieņemot šo normu kā abpusēji akceptētu, nevis kā kompromisu, kura gadījumā katra puse iet pāri savām pārlicībām.

Apels, raksturojot paradoksālo situāciju mūsdienās, norāda, ka, no vienas puses, nepieciešamība pēc universālas, visai cilvēcei saistošas ētikas nekad nav bijusi tik neatliekama kā mūsu laikmetā, kad visas civilizācijas dzīvi nosaka zinātnes un tehnoloģiju konsekvences. No otras puses, šķiet, ka filosofijas uzdevums racionāli pamatot vispārīgu ētiku nekad nav bijis tik smags kā šajā zinātnes laikmetā, un tas ir tieši tāpēc, ka „intersubjektīvā derīguma ideja šajā laikmetā lielākajā daļā gadījumu tiek prejudicēta zinātnē: tieši ar normatīvi neitrālas vai no vērtībām brīvas „objektivitātes” scientisko ideju”<sup>34</sup>. Apels ir pārliecināts, ka mums šodien uz ierobežotas Zemes ir nepieciešama universāla „cilvēces makroētika”.<sup>35</sup>

Mūsdienu filosofijas situācijā, ko daudz domātāji raksturo kā prāta un morāles krīzes situāciju, Apela diskursētikas projekta un tieši transcendentālpragmatikas teorijas konsekvences tiek sagaidītas ar lielām cerībām. Piemēram, Kūlmans šajā domāšanas laikmetā saskata izzinošā subjekta intenci pakļaut izziņas procesu tādām tendencēm kā konkretizēšanai, historizēšanai, ķermeniskošanai (*Verleiblichung*) un valodiskošanai (*Versprachlichung*)<sup>36</sup>. Savukārt Vitorio Hesle visai skarbi vērtē mūsdienu filosofa personības tēlu, norādot, ka ir maz tādu filosofu, kuri vienā personā apvienotu „tradīcijas izpratni, atsevišķo sava laika zinātņu principu pārskatu, asu teorētisku pamatojumu, prātu, konstruktīvu fantāziju un, beidzot, eksistenciālu ilgošanos pēc substanciālas patiesības”<sup>37</sup>. Tādēļ Hesle ļoti atzinīgi vērtē Apela filosofisko sniegumu. Hesles filosofiskās intences, starp tām piesliešanās Apela transcendentālpragmatiskās filosofijas virzienam, izvirza priekšplānā cilvēciskā garīguma un moralitātes krīzes konstatāciju mūsdienu civilizācijas mērogā. Viņš

<sup>34</sup> **Apel K. O.** *Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik. // Transformation der Philosophie.* Bd. 2. Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999, S. 359.

<sup>35</sup> *Ibid.*

<sup>36</sup> **Kuhlmann W.** *Reflexive Letztbegründung. Untersuchung zur Transzendentalpragmatik.* Freiburg; München: Alber, 1985, S. 19.

<sup>37</sup> **Hesle V.** *Tagadnes krīze un filosofijas atbildība.* Tulk. Vuss-Mundeciema L. Rīga: FSI, 2011, 3. lpp.

runā par filosofijas lomu un atbildību šīs krīzes apzināšanā un problēmu risinājumu meklēšanā, atjaunotas ētikas izpratnes veidošanā, kas orientēta uz vispārīgo, universālo, ievērojot indivīda brīvību un nāciju brīvību globalizācijas procesu pārņemtajā pasaulē.

Pēc Hesles domām, katrai īstai filosofijai ir jābūt galējam pamatojumam un tādējādi arī nenosacītajam (*Unbedingte*), absolūtajam un galējam. Hesle pieslejas Apela galējā pamatojuma nepieciešamības idejai un attīsta to tālāk.

Praktiskās filosofijas problemātika, kas izvirzās mūsdienīgas ētikas koncepcijas radīšanas problēmā, izriet no diskusijas starp trijiem vēsturiskiem avotiem – Aristoteļa ētiku, utilitārismu un Kanta morālfilosofiju. Var teikt, ka mūsdienu diskursētika rodas šo teoriju piedāvāto argumentāciju spriedzes krustpunktā. Taču klasiskās teorijas, tāpat kā modernās ētikas teorijas, praktiskajā vērsumā vienmēr ir orientētas uz atsevišķa subjekta nepieciešamā un pieprasošā orientiera meklējumiem, proti, – „kā man rīkoties?“, „kas man ir jādara?“<sup>38</sup>. Diskursētikas koncepcija mēģina atbildēt uz šiem kantiāniskajā garā uzdotajiem jautājumiem, veidojot praktiskā prāta lietojuma nosacītās robežas līdz pragmatiskajam, ētiskajam un morāliskajam lietojumam.

## 1.2. Pētījuma problēmālaiks

Disertācijas ietvaros veiktajā pētījumā tiek jautāts, vai uz filosofisko laikmetu paradigmatisko pārmaiņu fona, ko īsi var raksturot kā metafiziskā un postmetafiziskā domāšanas laikmeta robežu pārvarējumu, vispār var runāt par Kanta morālfilosofijas iedzīvināšanu mūsdienu filosofiskajā un ētiskajā diskursā? Šis jautājums ir aktuāls tādā domāšanas transformācijas kontekstā, kurā izceļas modernajam laikmetam raksturīgie jēdzieni kā modernizācija, sekularizācija, racionalizācija un tādi domāšanas virzieni kā prāta detranscendentalizācija, logocentriskais pavērsiens un lingvistiskais pavērsiens, kā arī postmodernais domāšanas motīvs.

Disertācijā ir tematizētas un analizētas prāta paradigmatisks transformācijas uz filosofiskās domāšanas vēsturiskā fona tādā perspektīvā, kas atsedz diskursētikas projekta autoru intenci, lai iezīmētu jauna ētikas virziena iespējamības un nepieciešamības nosacījumus. Jautājums ir par to, kā uz jauno laiku vēstures fona ir mainījusies domāšana, kāda ir filosofijas loma vecās tradīcijas dekonstruēšanā, kāda ir Kanta filosofijas loma metafiziskās tradīcijas pārvarējumā un postmetafiziskās domāšanas aizsākumā.

Apela pamatotās transcendentālpragmatikas un argumentatīva ētikas diskursa teorijas kontekstā tiek uzdoti jautājumi:

---

<sup>38</sup> **Habermas J.** *Erläuterung zur Diskursethik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991, S. 101.



1) kāds ir transcendentālpragmatikas kā Kanta transcendentālfilosofiskā paplašinājuma tēmu loks;

2) kāda ir atšķirība starp Kanta transcendentālfilosofiju un valodpragmatiku;

3) kāda ir valodas kā transcendentāla lieluma nozīme Apela transcendentālpragmatikas teorijā.

Disertācijā analizēta viena no aktuālākajām un nozīmīgākajām diskursētikas problēmām, proti, galējā pamatojuma (*Letztbegründung*) problēma. Galējā pamatojuma nozīmība ir ļoti būtiska saistībā ar jautājumu par to, vai vispār ir iespējama diskursīva un tajā pašā laikā galēji pamatota ētika, pat, ja mēs iepriekš pieņemam, ka šodien varam runāt par šādas ētikas nepieciešamību.

Analizējot Apela pieprasītā galējā pamatojuma problemātiku, tiek uzdoti šādi jautājumi:

- 1) vai ir iespējams rast galējā pamatojuma saistību ar Kanta kategorisko imperatīvu;
- 2) vai galējā pamatojuma koncepcija vispār dod atbildi uz jautājumu par morālas rīcības pamatojumu;
- 3) kādā veidā tiek konfrontēti Apela un Hābermāsa viedokļi par galējā pamatojuma nepieciešamību;
- 4) kādas ir galējā pamatojuma un universalizācijas principa attiecības argumentatīva diskursa ietvaros.

Analizējot Hābermāsa universālpragmatiku, ir svarīgi saprast,

- 1) vai universālpragmatika ir rekonstruktīva empīriskā zinātne, kura turpina un paplašina valodiski analītiskās filosofijas tradīciju vai arī tā ietver transcendentālu refleksijas teoriju;
- 2) kāda ir mijiedarbība starp valodu kā tādu un racionalitāti, komunikatīvo rīcību un pašu personu? Vai mēs varam uzskatīt, ka racionalitāte jau ir iekodēta dzīvespasaules struktūrās un vai tā ir pietiekama, lai ar šādu „bagāžu” iesaistītos diskursā;
- 3) vai personas dzīves veduma, kolektīvo dzīvesformu, piemēram, reliģiskā mantojuma pieredzes būtu saistāmas ar racionalitātes jēdzienu un refleksivitātes spēju, kas nodrošinātu diskursā nepieciešamo problēmu risināšanas kapacitāti un padarītu iespējamu komunikatīvo racionalitāti.

Morāles un taisnīguma jēdzienu un to attiecību skaidrojums Hābermāsa teorijā dara problemātisku tās kā konstruktīvas teorijas sakņotību Kanta morālfilosofijā. Pētījumā tiek meklētas atbildes uz jautājumiem:

- 1) kādēļ morāles jēdzienu nedrīkst identificēt ar taisnīguma jēdzienu pat, ja, ņemot vērā taisnīguma jēdziena plašo nozīmju spektru, skatām to tā augstākajā pakāpē, kas daļēji pārklājas ar morāli;

- 2) kādēļ nepietiek tikai ar taisnīguma realizāciju kopienā;
- 3) vai un kā ir iespējams atrisināt problēmu par diferenci starp morālo un legālo (pēc Kanta), starp personu, kam piemīt morālas spējas, un kopienu (pēc Roulza);
- 4) kādēļ tomēr Hābermāss norobežojas no moralitātes jēdziena un kā tas tiek paskaidrots diskursētikas kontekstā.

Disertācijā veikta konceptuāla salīdzināšana un analizētas atšķirības starp Hābermāsa un Apela piedāvātajām diskursa teorijām un diskursētikas pamatojuma programmām.

Analizējot atšķirības starp Hābermāsa un Apela teorijām, svarīgi ir meklēt risinājumu problemātikai, kas skar attiecības starp patiesības jēdzienu tā plašā nozīmju spektra integrācijā un konsensu kā racionāla diskursa rezultātu. Konsensa jēdziena iestrādāšana ētikas diskursa teorijā ir ļoti problemātiska. Hābermāss to ir iesavinājis no Džona Roulza taisnīguma teorijas, un visbiežāk šo jēdzienu lieto politiskajās teorijās. Hābermāsa interpretācijā konsenss reprezentē kopējo intersubjektīvo nozīmīgumu, kā to pieprasa universalizācijas pamatprincips. Savukārt Apels konsensa konceptu kā bezgalīgas pētnieku kopības izziņas rezultātu ir pārņēmis no Pīrsa pragmatisma teorijas.

Aplūkojot patiesības jēdziena izpratnes robežas Hābermāsa un Apela diskursa teorijās, tiek meklētas atbildes uz jautājumiem:

- 1) vai patiesības jēdziens tiek lietots atbilstoši kādai no pastāvošajām teorijām;
- 2) kāda ir diskursētikā lietotā patiesības jēdziena ģenealoģija pastāvošo teoriju ietekmē un saistībā ar lingvistiskā pavērsiena ietekmēm uz patiesības diskursu;
- 3) vai varam runāt par pilnīgi skaidri definētu patiesības jēdziena lietojumu konkrētās koncepcijas ietvaros;
- 4) vai konsenss tiešām ir patiesības kritērijs neierobežotā komunikācijas kopībā;
- 5) kādā nozīmē varam runāt par galējā konsensa idealitāti.

Vēlētos norādīt uz grūtībām, kas padara Apela un Hābermāsa salīdzināšanu ļoti sarežģītu un tādējādi papildina disertācijā eksplicēto problēmloku.

Atslēgas vārdi, kas vieno Apelu un Hābermāsu, ir komunikācija un saprašanās, taču šie jēdzieni gūst ļoti atšķirīgu interpretāciju abu filosofu skatījumos: Hābermāsam – formāli pragmatisku, Apelam – transcendentālpragmatisku. Ar dažādām metodēm, ar atšķirīgu metodoloģisko pieeju abi filosofi mēģina interpretēt noteiktu sociāla procesa struktūru. Pa ļoti dažādiem ceļiem viņi mēģina nonākt pie viena rezultāta, proti, argumentatīva ētikas diskursa, kas vienlaicīgi pats ir ētikas princips un veids, kā ar saprašanos un vienprātību pamatot ētikas normu derīgumu. Radikāli atšķirīgi ir šo filosofu uzskati par transcendentālfilosofiju, tieši Kanta filosofiju, kaut gan savu mērķu īstenošanai viņi abi savā veidā izmanto Kantu. Hābermāss ir par prāta „detranscendentalizāciju”. Viņš nevēršas pret

apziņas filosofiju kopumā, taču pilnīgi norobežojas no filosofijas fundamentālisma, no filosofijas privilēģijām vispār kaut ko pamatot vai veidot modeļus, drīzāk konstatēt, saprast dzīves prakses kultūras un reliģijas kontekstā, viņš ir par komunikāciju dažādos līmeņos. Hābermāsa diskursētika nav ētika tradicionālā nozīmē, tā ir metaētika, kas izgaismo praktiska ētikas diskursa struktūras un pieļauj, ka šāds racionāli komunikatīvs process var vispār notikt. Par ētiku varam runāt tikai saistībā ar diskursu kā procesu. Šī procesa mērķis ir īstenot moralitāti, un tas Hābermāsa izpratnē nozīmē īstenot taisnīgumu un likumību. Atšķirībā no Kanta - moralitāte nav saistīta ar „labā ideju” kā praktiskā prāta sfēru. Diskursētikā moralitāte var izpausties attiecībās starp cilvēkiem, diskursa dalībniekiem, kuri ir ieinteresēti saprast cits citu, veidojot kopēju saprašanās lauku.

Apels tieši otrādi – mēģina dot jaunu elpu transcendentālismam, atsedzot valodiskumā esošās saprašanās apriorās struktūras, iniciējot valodas filosofijas telpā transcendentālu intersubjektivitātes dimensiju, kas dod iespēju pamatot ētiku. Abiem filosofiem kopīgs ir tas, ka viņi runā par reālu, vēsturē un kultūrā esošu komunikācijas kopību. Apels kā teorētiskis pētī tās iekšējās saprašanās struktūras, Hābermāss ir par šīs realitātes eksponēšanu komunikācijas telpā, jebkuru diskursa formu skatot kā darbošanos un runāšanu vēsturiskā dzīvespasaules telpā. Diskursa struktūras apraksts abiem filosofiem ir līdzīgs.

**Disertācijas autore izvirza atzinumus, kas liecina par diskursētikas un Kanta racionālās ētikas konceptuālu disonansi šādos aspektos: 1) attiecību problēma starp cilvēces interesēm un savtīgajām interesēm tiek risināta atšķirīgi; 2) diskursētikā „labo pamatu” un „labā” jēdzieniem ir cita nozīme nekā Kanta ētikā; 3) diskursētika neparedz racionālās ētikas un empīriskās ētikas nošķirumu; 4) jēdzienam „racionāls” Hābermāsa diskursētikā ir atšķirīgas nozīmju nianšes; 5) katra atsevišķā diskursa dalībnieka rīcībā esošais priekšatats par racionalitāti netiek nošķirts no diskursa empīriskajiem un pragmatiskajiem aspektiem, kas ir pretēji Kanta prasībai; 6) morāles un taisnīguma jēdzienu un to attiecību skaidrojums Hābermāsa teorijā dara problemātisku šīs konstruktīvās teorijas sakņotību Kanta morālfilosofijā.**

Disertācijā akcentēta eksistences un dzīvespasaules pieredžu nozīmība, to skaitā – reliģijas problemātikas nozīme un aktualitāte tādā aspektā, ka reliģiskā runa kā argumentācija var nostāties līdzvērtīgās pozīcijās ar pārējām argumentācijām argumentatīva ētikas diskursa ietvaros. Promocijas darbā parādīts, ka reliģiskajā pārliecībā iedibinātie argumenti var būt gana legītimi ētikas normu pamatošanas procesā.

Apjomīgajam un aktuālajam diskursētikas projektam veltītajās filosofiskajās diskusijās apmēram piecdesmit gadu laikā ļoti maz uzmanības ir veltīts reliģiskās runas iesaistei diskursa procedūrā. Hābermāss nedaudz ir pievērsies Kanta reliģijas filosofijas analīzei un

dialoga meklējumiem sekulārās un reliģiskās domāšanas attiecību laukā, taču **disertācijas autore uzskata, ka nepiedodami maza uzmanība ir veltīta Kanta morāles un prāta ticības attiecību skaidrojumam un tā iesaistīšanai morāles problēmu risināšanā argumentatīva diskursa ietvaros.**

Atzīstami ir tas, ka vācu filosofijā šodien ir domātāji, kuri redz reliģiskās domāšanas atjaunošanos un ierāda tai pienācīgu vietu filosofiskajā diskursā, piemēram, Hanss Joass (*Joas*), Haralds Zoiberts (*Seubert*), Tomass Renčs (*Rentsch*), Ulrihs Barts (*Barth*), Jirgens Francs (*Franz*) u.c. Nosaukto autoru viedokļi tiek izmantoti disertācijā, lai veidotu interpretācijas un **argumentētu un pamatotu reliģisko jautājumu aktualitāti diskursētikas kontekstā.** Reliģiskās valodas nozīmību mūsdienu filosofijas diskursā īpaši uzsver Tomass Renčs<sup>39</sup>. Piemēram, pavisam nesen publicētajā darbā „Transcendence un negativitāte” (2011) viņš runā par valodas un transcendences attiecībām. Viņš uzsver, ka transcendences un valodas attiecības daudzējādā ziņā ved mūs pie izcelšanās un nākotnes robežām, metafizikas un modernitātes robežām, filosofijas un teoloģijas robežām, profanitātes un reliģisko dzīvesformu robežām, kā arī visbeidzot pie valodas kā transcendences medija.<sup>40</sup> Transcendences jēdzienu Renčs nesaista tikai ar reliģiju, bet gan skata to plašākā kultūras un vēsturiskuma areālā.

Cilvēka eksistences dinamika nav iedomājama bez transcendences. Cilvēkam ir jāpaceļas pāri acumirkļīgajai tagadnei un ikreizējai situācijai – „cilvēkam ir jātranscendē”<sup>41</sup>. Valodas un transcendences attiecību problemātika ir saistīta ar cilvēka pašizziņas problemātiku. Valodiskā un darbīgā pacelšanās pāri konkrētībai, atsevišķajiem kontekstiem un situācijām konstituē pasaules saprašanu un mūsu pašsaprāšanu. Tā ir pamatā visām cilvēciskajām spējām, kuras nav iedomājamas bez valodiskas paštranscendences, un kuras savas izpausmes rod gan zinātnē un tehnikā, gan ētikā, estētikā un reliģijā. Turklāt cilvēciskā pasaule nav iedomājama bez komunikatīvās paštranscendences.

Jautājums par transcendences un valodas attiecībām ir fundamentāls. Pēc Renča domām, šis jautājums skar gan filosofijas, gan reliģijas pozīcijas vēsturē un mūsdienās. Reliģija, valoda un transcendence ir cieši saistīti jēdzieni. Valodas un transcendences savstarpējās mijiedarbības un dialektikas radikalizācija mums norāda uz reliģisko ieskatu

---

<sup>39</sup> **Tomass Renčs** (*Thomas Rentsch*), vācu filosofs, ir dzimis 1954. gadā. Viņa filosofisko pētījumu lauks ir filosofiskā antropoloģija, reliģijas filosofija un valodas filosofija. Kopš 1992. gada viņš ir profesors Drēzdenes Tehniskajā universitātē. Renča nozīmīgākie darbi ir „Moralitātes konstitūēšanās” (*Die Konstitution der Moralität*), „Transcendentālā antropoloģija un praktiskā filosofija” (*Transzendente Anthropologie und praktische Philosophie*), „Negativitāte un praktiskais prāts” (*Negativität und praktische Vernunft*), „Dievs” (*Gott*), „Transcendence un negativitāte: reliģijas filosofijas un estētikas studijas” (*Transzendenz und Negativität: religionsphilosophische und ästhetische Studien*).

<sup>40</sup> **Rentsch Th.** *Transzendenz und Negativität: Religionsphilosophische und ästhetische Studien*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2011, S. 204.

<sup>41</sup> *Ibid.*

valodisku pastarpinājumu formām. Šīs formas savukārt norāda uz reliģisko ieskatu intersubjektivitāti, kas sakņojas vēsturiskumā, laiciskumā un kultūrā un gūst savu izpausmi pragmatiski un praktiski. Reliģiskā valoda mums piedāvā noteiktas likumsakarības un noteiktu gramatiku, kas izpaužas sakramentālās, liturģiskās un meditātīvās praksēs. Autentisks reliģiskās valodas lietojums ietver nereducējamās patiesības un derīguma pretenzijas. Lai arī sekularizācija ir neatņemama postmetafiziskā un postmodernā laikmeta sastāvdaļa, kristīgajā kultūrā pat ikdienišķajā valodas lietojumā mēs atpazīstam reliģisko valodu. Tas norāda gan uz tradīcijas vēsturiskā mantojuma iespējām, gan uz šīs valodas funkcionalitāti.

Renčs uzsver reliģijas un Dieva izpratnes jautājumu visciešāko saistību ar praktisko prātu un cilvēku labo rīcību. Viņš atgādina, ka reliģiskās prakses un ticība Dievam ir cieši saaustas ar ētiski normatīvajām orientācijām<sup>42</sup>. Jāuzsver, ka tieši jauno laiku prāta paradigmatisks pavērsiens uz postmetafizisko domāšanu izjauc līdzsvaru starp ticību Dievam, kristīgo vēstījumu un morāli. Sekularizētais un emancipētais prāts nenoliedz morāli. **Taču par morāli nav iespējams runāt bez atsaukšanās uz reliģiju, jo normativitāti, kas gadsimtu gaitā ir iesakņojusies kultūrā un dzīvesformās, kuras vienmēr bijušas saistītas ar reliģiju, nevar pēkšņi no tās atraut. Turklāt kristīgās morāles pamatprasības ir universālas, tās var atpazīt arī citu pasaules reliģiju pamatstruktūrās. Ja mēs atbilstoši sekulārismam atsakāmies no visa, kas ir saistīts ar reliģiju, morāles lauks paliek tukšs.**

Pievienojoties Renčam, disertācijas autore uzskata, ka pastāv sistemātiska, eksistenciāla un praktiska diference starp filosofiju un teoloģiju, starp Dievu un labo, starp Dievu un taisnīgo, starp Dievu un laimi. Pārvarot metafizikas robežlīniju, tieši Kants izceļ šo diferenci, paceļot Dieva filosofisko izpratni pavisam citā – modernā līmenī. **Tādēļ arī diskursētikas projektā, ja tas sliecas saglabāt Kanta ētisko prasību universālismu, reliģijai nepieciešams ierādīt nozīmīgu vietu. Risinot iepriekšminēto diferences problēmu, mēs varam domāt un mums ir jādomā arī par ētiska rakstura spriedumu patiesības un derīguma pretenziju reliģisko dimensiju.**

## 2. Pētījuma mērķis un galvenie uzdevumi

**Pētījuma mērķis** ir analizēt argumentatīva ētikas diskursa pamatojuma problemātiku uz postmetafiziskās domāšanas paradigmas fona, liekot akcentus uz diskursētikas universalitātes prasību un tās savienojamību ar Kanta transcendentālfilosofijas un

---

<sup>42</sup> **Rentsch Th.** *Gott*. Berlin / New York: Walter de Gruyter, 2005, S. 46.

morālfilosofijas principiem, kā arī reliģiskās argumentācijas iesaistes iespējamību ētikas diskursā.

### **Pētījuma uzdevumi:**

1. Analizēt prāta paradigmātiskās transformācijas modernās domāšanas vēsturē tādā rakursā, kas atsegtu Apela transcendentālpragmatikas un Hābermāsa universālpragmatikas arhitektonikas vēsturisko fonu;
2. analizēt atšķirības starp Hābermāsa un Apela diskursa teorijām, diskursētikas pamatojuma programmām, akcentēt šī projekta atvērtību kritikai, risināt diskursētikas un Kanta morālfilosofijas savienojamības problēmu;
3. analizēt vienu no aktuālākajām un nozīmīgākajām diskursētikas problēmām – galējā pamatojuma (*Letztbegründung*) problēmu;
4. ņemot vērā diskursētikas pozitīvos aspektus un radikāli jauno piedāvājumu, kas ietver komunikāciju, intersubjektivitāti, radikāli citu valodas izpratni, transcendentālu elementu iestrādni, ne tik daudz salīdzināt un meklēt atbilstību Kanta ētikas pamatprincipiem, cik saskatīt universālisma elementus un iespējas tos aktualizēt mūsdienu kontekstā;
5. Akcentēt reliģiskās argumentācijas iespējas nostāties līdzvērtīgās pozīcijās ar pārējām argumentācijām argumentatīva ētikas diskursa ietvaros.

### **3. Pētījuma metodoloģija**

Disertācijas problēmloks pārstāv metadiskursu, kas reizē ir **diskursīvi analītiska metode**, kura akceptē jaunu tēmu, jaunu ideju un jaunu interpretāciju pievienošanu filosofiskajam diskursam par mūsdienu morālfilosofijas problemātikas aplūkojumu un risinājuma meklējumiem. Pēdējo 40 – 50 gadu laikā vācu filosofijas telpā tiek tematizēta un analizēta diskursētikas problemātika kā arī aktualizētas pretrunas diskursētikas atbalstītāju un kritiķu vidē. Veidojas pat divas pretējas nometnes – viena, kas atbalsta Apelu, piemēram, Kūlmans, Hesle, otra, kas atbalsta Hābermāsu, piemēram, Rorhiršs, Gotšalks-Mazouzs. Daudzi autori ne tikai analizē, interpretē un nāk klajā ar kritiku, bet arī veido savu filosofisko pienesumu diskursētikas programmai. Piemēram, Hesle un Kūlmans paplašina galējā pamatojuma koncepciju, Benhabiba, akcentējot Kanta klātbūtni diskursētikā, mēģina ieviest diskursa telpā „labā” teorētisko konceptu. Šīs disertācijas autores sniegums ir reliģisko jautājumu aktualizācija un reliģiskās argumentācijas iesaistes pamatojums diskursētikā.

Disertācijas autore izmanto **komparatīvo** jeb **salīdzinošo metodi**. Tā tiek izmantota vairākos līmeņos:

- 1) vēsturiskā aspektā, tverot filosofiskās domas transformācijas atbilstoši dažādām domāšanas paradigmām. Tas ir nepieciešams, jo a) disertācijai ir jāatbilst filosofijas vēstures pētījuma prasībām; b) Kanta filosofija un mūsdienu diskursētika iezīmē dažādu domāšanas laikmetu robežas;
- 2) laika ziņā horizontālā līmenī – notiek dažādu autoru salīdzināšana vienas domāšanas paradigmas un viena laikmeta ietvaros;
- 3) kompleksa strukturālā salīdzināšana, jo viens autors tiek konfrontēts ar otru, katrs no viņiem, kā arī abi kopā tiek konfrontēti ar Kantu.

Lai šo procesu nepadarītu ārkārtīgi sarežģītu, izmantota **komplementārā** jeb **papildinošā** metode. Veidojot diskursētikas projektu, Apela un Hābermāsa teorētiskās nostādnes dažkārt ir ļoti līdzīgas, piemēram, valodas aktu analīze. Šādā gadījumā uzmanība pievērsta tikai vienam autoram. Dažādas un atšķirīgas nostādnes tiek analizētas atsevišķi. Tā veidojas vienota koncepcija tās veselumā, un tad tā tiek konfrontēta ar Kanta ētiku. Tēmas problēmlauks ietver ārkārtīgi daudz pretrunu, un nav iespējams runāt par vienotu filosofisku sistēmu. Komplementārā metode sevi attaisno tādā ziņā, ka ir iespējams likt akcentus uz, autoresprāt, nozīmīgākajiem domas un ideju izvērsumiem, kuri netiek pretnostatīti, bet tiek rasta iespēja tos iesaistīt kopainā.

**Hermeneitiskās metodes** lietojums attiecas gan uz tekstu analīzi, gan jēdzienu skaidrojumiem. Šo procesu padara sarežģītu vēsturiskā barjera. Kanta ētikas un reliģijas filosofijā un diskursētikā daudzkārt lietoti vieni un tie paši jēdzieni ar ļoti atšķirīgām jēgām, piemēram, taisnīgums, labais, tikumība, laime un daudzi citi.

Pētījumā izmantota arī **kritiski izvērtējošā metode**. Disertācijā veiktais pētījums mazāk virzīts vertikālā dziļumā, sīki pētot ierobežotu problēmu, bet gan vērsts plašumā. To var izskaidrot ar modernās teorijas ekskluzivitāti, plašo autoru loku, komentētāju ieinteresētību jaunajā teorijā un, diemžēl jāsaka, – arī ar faktu, ka mūsdienu teorijas ir zaudējušas analītisku kompaktumu un struktūras skaidrību (kā to varam vērot Kanta filosofiskajā sistēmā), bet tiek izvērstas plašumā un apjomā. Tas liek pētniekam būt ļoti kompetentam un vērīgam, lai neieslīgtu marginālismā un eklektikā.

#### **4. Pētījuma novitāte**

Par pētījuma novitāti varam runāt divos līmeņos: 1) kādu ieguldījumu šī disertācija dos Latvijas filosofijas pētnieciskajā telpā; 2) kāda ir disertācijas inovācija pētītās tēmas novietojumā mūsdienu filosofijā.

(1) Disertācijas problēmlauks ietver jautājumu par Kanta ētikas un reliģijas filosofijas mūsdienīgu iedzīvināšanu diskursētikā. Disertācijas ietvaros veiktais pētījums ir pirmais šāda veida oriģināls pētījums Latvijas filosofijā. Tas pretendē uz Kanta filosofijas, īpaši transcendentālfilosofijas un morālfilosofijas aktualizāciju mūsdienīgā kontekstā. Kanta filosofija, protams, nav sveša Latvijā, taču tematizēta kā modernas teorijas fons tā tiek pirmo reizi. Arī Hābermāsa vārds Latvijā nav svešs, taču šis ir pirmais pētījums, kurā plašā nozīmē tiek analizētas komunikatīvas rīcības un ētikas diskursa teorijas. Apela filosofiskais devums kā Kanta transcendentālfilosofijas paplašinājums Latvijā tiek aktualizēts pirmo reizi.

Taču Kanta ētiku autore noteikti neredz vienīgi kā fonu jaunas teorijas izveidei vai recepcijai. Veiktā pētījuma sagaidāmais rezultāts ir viens – tikumiskais likums un kategoriskais imperatīvs ar savu universālismu, vispārīgumu un skaidrību ir un būs morāles pamats. Argumentatīvais ētikas diskurss piedāvā vienīgi jaunu, modernu procedurālu veidu, kā runāt par morāli.

Un visbeidzot – no jauna tiek domāta ētika, problematizēti morāles jautājumi. Disertācijas autore sliecas domāt, ka šie jautājumi ir aktuāli vienmēr neatkarīgi no laikmeta, no domāšanas paradigmas, no politiskas, ekonomiskas vai eksistenciālas krīzes.

(2) Disertācijas autore aicina uz reliģiskās valodas diskursīvu iedzīvināšanu morāles problemātikas risināšanā. Tiek uzdots jautājums, vai un kāpēc apgaismības tradīcijā no reliģijas atbrīvotajam cilvēka prātam nepieciešams meklēt jaunus ceļus morāles pamatojumam? Kanta filosofijā tam ir ārkārtīgi liela loma morāles pamatošanā un ir nepieciešams uzsvērt Kanta prāta ticības un mūsdienu reliģijas diskursa kontekstu. Apels un Hābermāss apzināti izvairās runāt par Kanta filosofijas reliģiozitātes dimensijas iesaisti ētikas diskursa teorijā, turpinot paša Kanta aizsākto modernitātei raksturīgo atteikšanos no reliģijas. Kants veic lielu lēcieni metafizikas pārvarējumā tieši ar atteikšanos no institucionālās reliģijas un no dogmatikas, taču viņš neatsakās no ticības ne tās racionālā, ne arī atklāsmes nozīmē. Šodienas filosofiskajā situācijā mēs brīvi varam runāt par reliģiju, protams, nepiešķirot tai ētikas diskursā nekādas privilēģijas salīdzinājumā ar citām argumentācijām. Ja diskursētika vēlas saglabāt Kanta ētikas un reliģijas filosofijas galvenos principus, tai nav iespējams izvairīties no reliģijas tēmas iesaistes gan saistībā ar valodas lietojumu, gan reliģiskā mantojuma vēsturiskajā kontekstā.

Diskursētikas autori un argumentatīva ētikas diskursa teorētiķi neapgalvo, ka reliģisku argumentāciju nevar izmantot, taču viņi tam pievērš pārāk mazu uzmanību, vispārīgā



attieksme ir tāda, it kā reliģiski motivētai domāšanai nebūtu vietas nopietnā filosofiskā diskursā. Morāles jautājumu vai politikas jautājumu izlemšanā reliģiski motivēta argumentācija vai nu vispār netiek uzskatīta par nopietnu, vai arī reliģiskās institūcijas ar savu viedokli paliek absolūtā atstumtībā. Kādēļ šodien mēs absolūti paļaujamies uz bioloģijas „zinātniskajām” atziņām, bet, piemēram, atziņa, ka cilvēkam ir nemirstīga dvēsele, šķiet ja ne smieklīga, tad naīva gan.

Šī pētījuma **novitāte** ir tā, ka tiek pievērsta īpaša uzmanību reliģiskās argumentācijas iespējām nostāties līdzvērtīgās pozīcijās ar pārējām argumentācijām argumentatīva ētikas diskursa ietvaros. Ņemot vērā to, ka diskursētika kā konstruktīva teorija pretendē saglabāt Kanta ētikas galvenos principus, lai arī transformētā veidā, un morāles un reliģijas saistījums ir neatņemama Kanta filosofijas sastāvdaļa, šāda prasība ir leģitīma.

Par reliģijas iespējām ētikas diskursā varam runāt vairākos aspektos. Pirmkārt, Rietumu kultūra t.sk. ētika ir sakņota kristīgajā tradīcijā. Otrkārt, kristīgi ētiskajā sistēmā pastāv noteikta likumiska kārtība, un šī kārtība neizslēdz racionālītātes klātbūtni. Treškārt, kristīgās tradīcijas praksēm ir komunikatīvs raksturs.

Šīs analīzes centrā ir šādi galvenie argumenti:

1) diskursētika pretendē saglabāt Kanta ētikas galvenos principus, un reliģijai Kanta ētikā ir atvēlēta nozīmīga vieta;

2) ņemot vērā to, ka ētikas diskursa teorijas gan Apela transcendentālpragmatiskajā, gan Hābermāsa universālpragmatiskajā izpildījumā pieprasa būtiski ņemt vērā vēsturiskuma, kultūras un dzīvespasaules motīvus, bet, no šāda skatpunkta raugoties, morāle nav iedomājama bez reliģijas.

Bez reliģisko jautājumu iesaistes ētikas diskursā nevar būt pārlicības, ka diskursētika praktiskā diskursa nozīmē spētu reāli darboties šodien – straujas globalizācijas apstākļos daudzslāņainā multikulturālā un multireliģiskā sabiedrībā. Ne tikai kristīgās reliģijas konteksts ir svarīgs. Mēs esam spiesti iesaistīties reliģiju diskursā, ja ņemam vērā Hābermāsa viedokli, ka mums nav nepieciešami jādomā racionāli vai reliģiozi savā privātajā telpā līdz tam brīdim, kamēr, ņemot vērā sabiedrībā notiekošos procesus multikulturālisma virzienā, neesam spiesti iesaistīties dialogā ar tiem, kuri domā un rīkojas reliģiski. Tieši šodien mēs esam spiesti iestāties diskursā starp reliģijām. Tīri privāti mēs varam par to nedomāt, mēs varam nedomāt racionāli, nedomāt reliģiski, bet, ja mēs gribam piedalīties un dzīvot šai multireliģiskajā telpā, mēs esam spiesti iesaistīties dialogā ar tiem, kuri domā un rīkojas, reliģisku motīvu vadīti.

**Disertācijas tēma ir aprobēta** šādās zinātniskajās publikācijās recenzētos izdevumos:

**Pirktiņa I.** Hābermāss: reliģijas diskurss postsekulārajā sabiedrībā. // *Reliģiski-filozofiski raksti. XIII.* Rīga: FSI, 2010, 102.–116. lpp.

**Pirktiņa I.** Solipsisma pārmetumi Kantam un intersubjektivitātes transcendentālā dimensija diskursētikas kontekstā. // *Latvijas Universitātes Raksti. Filosofija.* 765. sēj. Rīga: LU, 2011, 31.–41. lpp.

**Pirktiņa I.** Galējā pamatojuma problēma K. O. Apela un J. Hābermāsa diskursētikas metodoloģijā. // *Latvijas Universitātes Raksti. Filosofija.* 777. sēj. Rīga: LU, 2012, 50.–64. lpp.

**Pirktiņa I.** Transcendentālpragmatika kā valodpragmatisks (*sprachpragmatisch*) un saturisks transcendentālfilosofijas paplašinājums. // *Latvijas Universitātes Raksti. Filosofija.* 784. sēj. Rīga: LU, 2013, 20.–30. lpp.

**Pirktiņa I.** Hābermāsa diskursētikas koncepcijas un Kanta racionālās ētikas attiecību problemātika. // *Latvijas Universitātes Raksti. Filosofija.* 794. sēj. Rīga: LU, 2014, 42.–52. lpp.

## 5. Darba struktūra

Disertācija sastāv no ievada, 4 nodaļām un nobeiguma.

1. nodaļā *Prāta paradigmātiskās transformācijas kā laikmeta diagnoze Hābermāsa un Apela filosofijā* ir tematizētas tās pārmaiņas filosofiskajā domāšanā, ko ienes modernais laikmets, apgaismības tradīcija, ar to saistītā sekularizācija, modernizācija, metafiziskās domāšanas pārvarējums un postmetafiziskās domāšanas aizsākums. 1. apakšnodaļā raksturota jauno laiku prāta paradigmas ietekme uz Hābermāsa filosofiju, iekļaujot Kanta ietekmi, klasiskās kritiskās teorijas ietekmi, kā arī dažādu domāšanas motīvu, piemēram, postmodernā domāšanas motīva ietekmi. 2. apakšnodaļā raksturota sociālo zinātņu krīzes un zinātniski teorētiskās domāšanas radikalizācijas ietekme uz Apela filosofiju. Raksturotas arī vairākas ietekmes sfēras, kuru dēļ Apels veido savu transcendentālpragmatikas arhitektoniku. Tās ir Kanta transcendentālfilosofija un Pīrsa pragmatisms.

2. nodaļā *Argumentatīva ētikas diskursa teorija* tiek skaidroti un analizēti Apela transcendentālpragmatikas un Hābermāsa universālpragmatikas teorētiskie aspekti un uz šo teoriju bāzes veidotā diskursa teorija. 1. apakšnodaļā ir eksplicēta Apela transcendentālpragmatika kā valodpragmatisks un saturisks Kanta transcendentālfilosofijas paplašinājums, raksturota valodas jaunā loma šīs teorijas ietvaros, kā arī Apela iniciētā pāreja no zinātniskās izziņas uz ētiku. Analizēta Pīrsa pragmaticisma teorija, kantiāniskais

universāliju reālisms, patiesības jēdziena izpratne ideālā komunikācijas kopībā un Čomska valodas gramatikas *a priori*. Bez šiem filosofiskajiem pienesumiem nebūtu iespējama Apela teorija. 2. apakšnodaļa ir veltīta Hābermāsa universālpragmatikas piedāvājumam. Šajos ietvaros analizēta racionāla argumentatīva diskursa jeb praktiskā diskursa procedurālā norise, analizēti diskursa valodiskie un pragmatiskie priekšnosacījumi. Tematizēta Hābermāsa atsaukšanās uz Kolberga morālās spriestspējas teoriju un tās iestrādne Hābermāsa diskursa teorijā.

3. nodaļa *Transcendentālpragmatika un universālpragmatika kā diskursētikas pamatojuma programmas un morāles metodisku pamatu meklējumi* ir veltīta ētikas galējā pamatojuma iespējamības problemātikai un patiesības diskursam diskursētikas ietvaros. 1. apakšnodaļā ir eksplicēta Apela galējā pamatojuma konceptuālā iestādne uz transcendentālpragmatikas teorijas fona, kā arī izskatīta tās kritika. 2. apakšnodaļā analizēts universalizācijas princips kā argumentatīva ētikas diskursa regulatīvais argumentācijas likums un diskursa princips, ko ietver Hābermāsa diskursētikas pamatošanas programma, kā arī Hābermāsa „vājais normu pamatojums”. 3. apakšnodaļā analizēts patiesības jēdziena nozīmju spektrs diskursa teorijā un konsensa jēdziena saistījums ar patiesības jēdzienu.

4. nodaļa *Dzīvespasaulis un eksistences dimensija diskursētikā* ir veltīta Kanta ētikas un reliģijas pamatprasību iestrādnei diskursētikā. 1. apakšnodaļa veltīta Kanta tikumiskā likuma un kategoriskā imperatīva skaidrojumam. 2. apakšnodaļā analizēta diskursētikas un Kanta ētikas attiecību problemātika, izceļot tādu aktuālu jautājumu kā – vai vispār varam runāt par diskursētiku kā Kanta racionālas ētikas transformāciju? Konfrontējot Kanta ētiku un diskursētiku, analizētas attiecības starp morālo un taisnīgo Kanta nozīmē un diskursētikas nozīmē. 3. apakšnodaļa veltīta reliģijas un morāles attiecību dialektikai Kanta ētikas un reliģijas filosofijā, kā arī reliģiskās argumentācijas iestrādnei mūsdienu diskursētikas koncepcijā.

## 6. Literatūras apskats

Pētījumā izmantoto literatūru var iedalīt:

1) **avoti**, kas ietver nozīmīgākos Imanuela Kanta darbus – gan tos, kuri tulkoti latviešu valodā, gan arī tos darbus vācu valodā, kas pagaidām vēl nav tulkoti latviešu valodā. Tie ir: *Tīrā prāta kritika* (tulk. Rihards Kūlis); *Praktiskā prāta kritika* (tulk. Rihards Kūlis); *Spriestspējas kritika* (tulk. Rihards Kūlis); *Tikumū metafizikas pamati*; *Tikumū metafizika*; *Reliģija tikai prāta robežās*; *Atbilde uz jautājumu: Kas ir apgaismība?* (tulk. Igoris

Šuvajevs); *Par teicienu „Tas var būt pareizi teorijā, bet neder praksei”* (tulk. Igors Šuvajevs); *Ko nozīmē orientēties domāšanā?* (tulk. Igors Šuvajevs); *Mūžīgu mieru* (tulk. Igors Šuvajevs); *Par pārprastām tiesībām melot aiz cilvēkmīlestības* u.c.

2) **galvenā literatūra**, kas ietver nozīmīgākos Jirgena Hābermāsa un Karla Oto Apela darbus, kuri veido laikmetisko apskatu domāšanas vēsturē, ētikas diskursa teorijas un diskursētikas pamatojuma programmas. Tie ir Hābermāsa darbi: *Komunikatīvas rīcības teorija; Modernitātes filosofiskais diskurss; Zināšanas un ticība; Morālā apziņa un komunikatīvā rīcība; Fakticitāte un derīgums; Diskursētikas komentārs; Patiesība un attaisnojāmība; Izziņa un intereses; Cilvēciskās dabas nākotne; Racionalitātes un valodas teorija; Kas ir universālpragmatika?; Pret pozitīvisma sašķeltu racionālismu; Par diskursu diferencēšanas arhitektonikas nošķiršanu. Neliela piezīme pie lielas diskusijas; Par pragmatisko, ētisko und morālo praktiskā prāta lietojumu; Apziņa par to, kā trūkst; raksti, kuri iekļauti visjaunākajā krājumā *Prāta kritika: Kam gan vēl filosofija?; Filosofija kā vietas ierādūtājs un interprets; Postmetafiziskā domāšana; Robežas starp ticību un zināšanām; Vēlreiz: par attiecībām starp teoriju un praksi* u.c. Tie ir Apela darbi: *Filosofijas transformācijas divos sējumos – Valodas analīze, semiotika, hermeneitika* (1. sēj.); *Komunikācijas kopības apriori. Ētikas pamati* (2. sēj.); *Čārlza Sāndersa Pīrsa domāšanas ceļš; Valodas pragmatika un filosofija; Diskursētika kā atbildības ētika – Kanta ētikas postmetafiziskā transformācija; Falibilisms, patiesības konsensa teorija un galējais pamatojums; Valodas aktu teorija un transcendentālā valodpragmatika jautājumā par ētiskajām normām* u.c. Par galveno literatūru uzskatāmi arī Tomasa Renča darbi, kas disertācijā izmantoti, lai pamatotu reliģiskās valodas, kā arī antropoloģijas un eksistences dimensijas iestrādni mūsdienu diskursētikā: *Dievs; Transcendence un negativitāte; No jauna domāt prāta vienību un robežas; Moralitātes konstituēšanās. Transcendentālā antropoloģija un praktiskā filosofija*. Lai pamatotu reliģiskās argumentācijas nepieciešamību, vēl izmantots Jirgena Franca darbs *Reliģija modernitātē. Jirgena Hābermāsa un Hermana Libes teorijas*; Ulriha Barta darbs *Reliģija modernitātē*; Haralda Zoiberta rakstu krājums *Reliģija*; Hansa Joasa darbs *Vai cilvēkam ir vajadzīga reliģija?*; Hābermāsa un Jozefa Ratsingera diskusija *Sekularizācijas dialektika. Par prātu un reliģiju*; Langthālera un Nagl-Docekales redakcijā Vīnē izdots rakstu krājums *Simpoziji ar Jirgenu Hābermāsu* u.c.*

3) **sekundārā literatūra**, ko savukārt var iedalīt:

- a) filosofu darbi, no kuriem ietekmējušies diskursētikas projekta autori. Tie ir Sāndersa Pīrsa *Raksti par pragmatismu un pragmaticismu*; Džona Roulza *Taisnīguma teorija*; Kantiāniskais konstruktīvisms morālteorijā; Viljama Džeimsa *Patiesības*

*jēdziens pragmatismā. // Esejas par pragmatismu* (tulk. Sandra Rutmane); Žana Fransuā Liotāra *Postmodernais stāvoklis. Pārskats par zināšanām* (tulk. Ieva Lapinska); Kolberga *Morālās spriestspējas augstākā līmeņa prasība pēc morālas atbilstības; Morāla rakstura un morāles ideoloģijas attīstība;*

b) **komentējošā literatūra**, kas ietver Hesles, Kūlmana, Jonasa, Hefes, Tūgendhata, Kellervesela, Rorhirša, Renča, Šonriha, Patciga, Krāmera, Benhabibas, Horstera, Bēlera, Franca, Bitnera, Lenka, Helesnesa, Mancini, Nikē, Nagla, Nagl-Docekales, Kortinas, Burkharta, Gotšalka-Mazousa u. c. autoru darbus.

# 1. Prāta paradigmatiskās transformācijas kā laikmeta diagnoze

## Hābermāsa un Apela filosofijā

### 1.1. Jauno laiku prāta paradigma: tās ietekme uz Hābermāsa filosofiju

#### 1.1.1. Filosofiskā fundamentālisma kritika Hābermāsa filosofijā

Antīkās pasaules tvērumā filosofija un zinātne bija identiski jēdzieni. Šo zinātnes un filosofijas vienotību, ko, protams, ietekmēja filosofijas un teoloģijas īpašās attiecības, kopš 17. gadsimta pārtrauc jauno laiku lielie zinātnes atklājumi, atsevišķu zinātņu izveidošanās, autentisku zinātņu metodoloģiju izstrādāšana, kas tika veikta uz filosofiskās domāšanas bāzes. Filosofēšanu akadēmiskajā līmenī arī šodien saprot kā zinātnisku nodarbošanos no filosofiskās argumentācijas zinātniskuma viedokļa, taču ne kā zinātņi starp citām zinātnēm. Ja citām zinātnēm mūsdienās ir izveidojusies skaidri definēta metode un objektīvi stingri noteikts jēdzienu lauks, tad filosofiju nevar šādi ierobežot. Kamēr zinātņu uzmanība ir pievērsta noteiktam priekšmetiskam laukam, filosofija ir spējīga uz paš-apzināšanos un saglabā sev raksturīgo refleksiju par šo darbību jēgu, to iespējamību un vēsturiskumu. Turklāt filosofija, kā raksta Hābermāss „Prāta kritikas” (2009) ievadā, spēj veikt šīs refleksīvās attieksmes vispārinājumu uz inkluzīvu „Mēs”<sup>43</sup>. Filosofijas sevis-paša-izpratne (*Selbstverständnis*) ir jēdziens, kas izsaka filosofisko refleksiju, un „patība” (*Selbst*) nepozicionējas kā konkrēta nācija, noteikts laikmets vai noteikta paaudze. Tas nav arī noteikts indivīds, runa ir par personu kā „personu vispār”<sup>44</sup>. Kaut kas priekš mums iegūst filosofisku nozīmi (*Bedeutung*), ja tas ir relevantants priekš mums mūsu cilvēciskajā klātesamībā (*Dasein*). Šajā nozīmē modernitātes pašsapašana patur filosofisko nozīmi tikai caur attiecību uz vēstures veselumu (*das Ganze der Geschichte*).

Lai saprastu, kādas sekas jauno laiku filosofiskās domas tradīcijas pārrāvums izraisa tālākajā filosofiskajā diskursā līdz pat mūsdienām, ir jāanalizē process, kā filosofija ir izgājusi cauri daudziem kritiskajiem punktiem no jauno laiku paradigmatiskajām pārvērtībām līdz mūsdienu situācijai. Ir jātematizē jautājums par filosofijas vietu šodien, un to var izdarīt tikai, izprotot vēsturi un izprotot sevi šajā vēsturiskumā. Viens veids, kā analizēt filosofijas vēsturi, ir konfrontēt filosofiju ar zinātņi. Tas ir ļoti pateicīgs veids, ņemot vērā šo jomu īpašās attiecības.

Iezīmējot apgaismības laikmeta robežas no Kanta līdz Marksam, Hābermāss runā par zinātnes un filosofijas vienības atjaunošanos, protams, ne jau tās agrākajā nozīmē. Viņš

<sup>43</sup> Habermas J. Kritik der Vernunft. // *Philosophische Texte*. Bd. 5. Frankfurt am Main : Suhrkamp, 2009, S. 10.

<sup>44</sup> Ibid.

norāda, ka zinātne ir apgaismības medijs un ka „apgaismība nav zinātniska izziņa kā tāda, bet pašapmāna likvidēšana izziņas progresā pavadā”<sup>45</sup>. Zinātņi kā apgaismības mediju un atbrīvojošu izglītības procesu saprata arī Herders, Humbolts un Hēgelis. Hēgelis mēģināja atjaunot sagrauto filosofijas un zinātnes vienību ar absolūtā gara jēdzienu. Taču šī atjaunošana dažkārt izpaudās visai radikālās formās. Filosofijai vajadzēja „izturēties kritiski”, no vienas puses, pret tehnokrātiskajiem priekšstatiem, kas radās kontekstā ar zinātniski tehnisko progresu, un, no otras puses, – pret neatturamās, mentāli nekontrolējamās sekularizācijas iracionālajām sekām<sup>46</sup>. Filosofijai vajadzēja saglabāt racionalitātes pozīcijas abos virzienos. Vai tas ir izdevies? – Lai atbildētu uz šo jautājumu, jāaplūko pašas racionalitātes diskurss un tas, no kādām pozīcijām un vai vispār šodien varam runāt par prāta kritiku.

20. gadsimta septiņdesmitajos gados parādījās tendence prāta kritiku interpretēt nevis tās kantiāniskajā izpratnē, kas atsedz divējādu prāta nozīmi, proti, tā subjektīvo un objektīvo nozīmi, bet gan kā fundamentālistisku prāta pašizpratni. Arī Hābermāss vērsās tieši pret šo prāta fundamentālistisko izpratni kā pret prāta preferenci pakļaut sev visas jomas. Viņaprāt, prāta kritika tikai tiktāl attaisno sevi, kamēr tā saglabā un pārvalda filosofisko refleksiju. Zinātņu sistēmā filosofijai nav jāspēlē pamatzinātnes loma. Filosofijai nav jācenšas „ierādīt citām disciplīnām to vietu” (*Platz anzuweisen*), nav jāiejaucas citu zinātņu norisēs, kur katra attīstās pēc savas specifiskās loģikas. Labākajā gadījumā varētu rosināt, lai zinātnēs „rastu vietu stiprām teorijas stratēģijām” (*starke Theoriestrategien*)<sup>47</sup>. Hābermāss ir par zinātniskumu, bet ne par to, ka filosofija par katru cenu uzurpē šo zinātniskumu, jo šodien filosofijai ir daudz svarīgāka loma nekā būt par vietas ierādītāju (*Platzanweiser*) zinātnēm<sup>48</sup>. Taču šādu filosofijas radikālu pozicionēšanās transformāciju Hābermāss attiecina tieši uz lielajiem „domāšanas meistariem” – Kantu, Hēgeli, Marksu tādā nozīmē, ka viņu domāšana ir mainījusi izpratni par filosofijas uzdevumu tālākā vēsturiskā perspektīvā. Viņš vairo Kantu un citus sistēmiskos domātājus šāda filosofijas kā „*Platzanweiser*” stāvokļa radīšanā. Turpmāk redzēsīm, ka arī Apelu viņš vairo centienos atjaunot filosofijas fundamentālismu.

Hābermāss norāda, ka tieši Kants ir ieviesis filosofijā jaunu pamatojuma (*Begründung*) modu. Jaunā laikmeta fizikas jomā sasniegto izziņas progresu Kants ir interpretējis kā nozīmīgu faktu, kas parāda, ka filosofi nav pasaulē kaut kā gadījušies (*in der Welt vorkommendes*), bet viņi ir tie, kas apstiprina interesi par cilvēciskām izziņas iespējām.

<sup>45</sup> Ibid. S. 11.

<sup>46</sup> Ibid. S. 15.

<sup>47</sup> Ibid. S. 16.

<sup>48</sup> Sal.: **Habermas J.** Die Philosophie als Platzhalter und Interpret. // *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1983, S. 9. – 27. un **Habermas J.** Kritik der Vernunft. // *Philosophische Texte*. Bd. 5. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2009, S. 10.

Ņūtona atklājumi, Kanta vērtējumā, negūst tikai empīrisku atklājumu nozīmi, bet tie ir skaidrojami kā transcendentāla atbilde uz jautājumu, kā pieredzes izziņa (*Erfahrungserkenntnis*) vispār ir iespējama. Par transcendentālu Kants nosauc tādu izziņu, kas ir vērsta uz aprioriem pieredzes iespējamības nosacījumiem. Viņš norāda, ka šie iespējamās pieredzes nosacījumi ir identiski ar pieredzes objekta iespējamības nosacījumiem. Objektu pieredze ir empīriskā, tādēļ uzdevums ir veikt intuitīvi pārveidoto priekšmetu jēdzienu analīzi. Šim izskaidrojuma veidam ir neempīriskas konstrukcijas raksturs, kas ietver izzinošā subjekta sniegumu, kurš noved pie vienas vienīgas alternatīvas: nekāda pieredze nevar būt domāta citādi, kā vien ņemot vērā šos nosacījumus. Transcendentālais pamatojums ir nevis ideja par principu atvasinājumu, bet ideja, kas varētu apstiprināt jau izpildītu operāciju neaizvietojamību. Kants ar transcendentālo pamatojumu ir iedibinājis jaunu izziņas teoriju, kura definē filosofijas uzdevumu jaunā, gana pretenciozā veidā. Hābermāss min divus aspektus, kuru dēļ, viņaprāt, šis „jaunais filosofu aicinājums (*Berufung*) ir kļuvis apšaubāms”. Pirmkārt, šīs šaubas saistās ar izziņas fundamentālismu kā tādu: „Ja filosofija „no izziņas prasa izziņu”, tā noliek starp sevi un zinātnēm īpašu domēnu (*Domäne*) un izdara spiedienu savas kundzības funkcijas dēļ.<sup>49</sup> Skaidrojot zinātņu pamatus, zinātņu pieredzes robežas, „filosofija norāda zinātnēm to vietu”.<sup>50</sup> Otrkārt, transcendentālfilosofija neizsmē visu izziņas teorijas lauku. Tīrā prāta kritika pārņem arī no parādībām nodalītas izziņas iespēju nepareizas lietošanas kritiku. Kants no metafizikas pārmantotā substanciālā prāta jēdziena vietā liek divas vienu no otras nošķirtas prāta izpratnes, kuru vienība, Hābermāsaprāt, ir tikai formāla. Kants nošķir praktiskā prāta spēju un spriestspēju no teorētiskās izziņas un balsta tās uz atšķirīgiem pamatiem. „Ar to viņš ierāda filosofijai virziena augstākā norādītāja lomu kultūrā kopumā”<sup>51</sup>. Šajā argumentācijā gan grūti piekrist Hābermāsam, jo, pirmkārt, teorētiskā prāta nošķirumu no praktiskā prāta Kants ir ieviesis tāpēc, lai nošķirtu dabas izziņu no morāles, otrkārt, antropoloģiski cilvēka – kā vēsturiskas un kulturālas būtnes – prāts ir sevī vienots, un, treškārt, Kanta transcendentālās prāta idejas nekādā veidā nevar atraut no kultūras tās reliģiskajā un vēsturiskajā izpausmes formā.

Hābermāss uzsver, ka pastāv kopsakarība starp fundamentālistisku izziņas teoriju, kur filosofijai ir vietas ierādītāja loma zinātnēm, un starp kultūras pilnībā uzlikto ahistorisko jēdzienu sistēmu, kurai filosofija pateicas par ne mazāk apšaubāmu norādītāja lomu, kas „pār zinātnes dižajiem augstumiem morālei un mākslai spriež tiesu”<sup>52</sup>. Hābermāss atsaucas

---

<sup>49</sup> **Habermas J.** Die Philosophie als Platzhalter und Interpret. // *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983, S. 10.

<sup>50</sup> Ibid.

<sup>51</sup> Ibid.

<sup>52</sup> Ibid. S. 11.



uz Rortija „Filosofijas kritikā” izvērstajiem metafilosofiskajiem argumentiem, kas ļauj šaubīties, vai „filosofija domāšanas meistara Kanta tai paredzēto vietas ierādītāja un virziena norādītāja lomu faktiski spēj izpildīt”<sup>53</sup>. Un tomēr Hābermāss nepiekrīt Rortija konsekvencei, proti, apgalvojumam, ka ar atsacīšanos no šīs iepriekš minētās lomas filosofijai jāzaudē arī „racionalitātes pārvaldītāja” loma, jo ar šādu filosofijas pieticību (*Bescheidenheit*) tā zaudētu arī pretenzijas uz prātu (*Vernunftanspruch*), taču to dēļ galu galā filosofiskā domāšana ir nākusi pasaulē<sup>54</sup>. Ar filosofijas nomiršanu tad arī būtu jāpazūd pārliecībai, ka transcendentālais spēks, kuru mēs saistām ar patiesības ideju (*Idee des Wahren*) vai ar beznosacītā ideju, ir humānas kopā sadzīvošanas formas svarīgs nosacījums.

Hābermāss uzsver, ka Kanta formālajā un sevī diferencētajā prāta konceptā ir iestrādāta modernitātes teorija. Tā ir iezīmēta ar atsacīšanos no pārmantoto reliģisko un metafizisko pasaules nozīmju substancionālās racionalitātes, kā arī ar uzticēšanos procedurālai racionalitātei, kurā mūsu priekšstati vai nu objektivizējošās izziņas laukā, morāli praktiskos skatījumos vai estētiskos spriedumos gūst savas pretenzijas uz nozīmību.<sup>55</sup>

Integrējot savus uzskatus un pārliecību filosofiskā diskursa vēsturiskajā mainībā, pieslejoties laikmeta nosacītai un izraisītai filosofiskās tradīcijas kritikai, Hābermāss cenšas ne tikai rast vietu savas koncepcijas izvērsumam, bet arī saskata potenciālo pārmaiņu telpu un to, ka filosofiskā situācija dara iespējamās šīs pārmaiņas. Vēršoties pret Kantu, pret transcendentālismu kā filosofisko metodi, savā ziņā Hābermāss atklāj to, kas ir prāta kritikas iedaba, un, no vienas puses, Hābermāss turpina šo prāta kritikas tradīciju. Taču, no otras puses, viņš arī mēģina šo tradīciju pārraut, jo viņš saprot šī laikmeta prasības, kuras liecina, ka viss iepriekš minētais nedarbojas. Tādēļ viņa filosofiskais piedāvājums meklē iespējas, kā tematizēt kaut ko darbotiespējīgu, saglabājot apziņas filosofiju un nezaudējot racionalitāti kā filosofiskās domas galveno vadmotīvu. **Taču arī racionalitāti viņš konstatē kā domāšanas motīvu un nevis kā metodi vai domāšanas principiātu.**

Pārskatot filosofijas iespējas un uzdevumu šodien, Hābermāss (2009) jautā „kam gan vēl filosofija?” (*Wozu noch Philosophie?*)<sup>56</sup>. Uz filosofiju šodien ir jāskatās pilnīgi citā perspektīvā. Filosofijai šodien vajadzētu vērst skatu uz dzīvespasaules kopējo telpu, lielāku

---

<sup>53</sup> Ibid.

<sup>54</sup> Ibid.

<sup>55</sup> Metafilosofiskā kritika, kas tika vērsta pret domāšanas meistariem Kantu un Hēgeli, tieši pret Kanta fundamentālismu un Hēgeļa absolūtismu, radās kā Kanta un Hēgeļa sekotāju prāta paškritikas līnija. Vācu ideālisma filosofijas ietvaros tā noteikti bija konstruktīva, proti, saistīta ar refleksiju par pašas transcendentālfilosofijas iespējamību (piemēram, Fihte, Šellings), taču vairumā gadījumu šāds kritikas bloks, domāju, bija modes lieta. Šī darba kontekstā ļoti svarīgi ir atzīmēt Kanta transcendentālisma kritiku, kas tika veikta no Strovsona analītiskās pozīcijas, Lorenca konstruktīvisma pozīcijas un Popera kritiskā racionālisma pozīcijas. Kanta transcendentālisma intencu analītiskā recepcija atbrīvojas no galējā pamatojuma pretenzijām.

<sup>56</sup> **Habermas J.** Wozu noch Philosophie? // Kritik der Vernunft. *Philosophische Texte*. Bd. 5. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2009, S. 33.

uzmanību pievērst ikdienas zināšanām, taču no cita skatpunkta nekā tas notiek šobrīd. Šis filosofijas šodienas zinātniskums, norāda Hābermāss, un tieši tādas jomas kā loģikas un valodas filosofijas jēdzienanalītika, izziņas un darbības teorija „atklāj (*verrät*) darbojošos, runājošo un kompetenti vērtējošo subjektu ikdienas varēšanu, noliedzot *Common sense* tuvumu<sup>57</sup>. Filosofija uztur mūsdienu pret dzīvespasaules intuitīvajiem pamatiem intīmu, bet tanī pašā laikā kritisku attieksmi, nepieciešamās zināšanas, ko „mēs jau vienmēr pazīstam”, tā eksplīcē un atņem tām ikdienas zināšanu (*Alltagswissen*) papildīšanas modu<sup>58</sup>.

Pragmatiskā un hermeneitiskā filosofija iesēj šaubas par filosofiskās domāšanas pamatojuma un paš-pamatojuma pretenzijām daudz dziļāk nekā Kanta un Hēgeļa sekotāju kritika. Tās atstāj horizontu, kurā darbojas apziņas filosofija ar tās uz priekšmetiskumu orientētas izziņas modeļa uztveri un priekšstatiem. Vienatnīgā subjekta vietā, kas vēršas pie priekšmetiem un caur refleksiju pats sevi padara par priekšmetu, pragmatiskā un hermeneitiskā filosofija nāk ne tikai ar ideju par valodisku pastarpinājumu un uz rīcību vērstu izziņu, bet arī ar ikdienas prakses un ikdienas komunikācijas momentu, kas dod intersubjektīvas un kooperatīvas izziņas sniegumu<sup>59</sup>. Vai šis līdzpienesums tiek tematizēts kā dzīvesforma vai dzīvespasaule, kā prakse vai valodiski pastarpināta interakcija, kā valodspēle vai saruna, kā kulturāls pamats, tradīcija vai darbības vēsture, ir skaidrs, ka visi šie jēdzieni tiecas paturēt epistemoloģiskos pamatjēdzienus bez tā, lai tie vienmēr vienā un tajā pašā veidā darbotos. Uz mērķi vērstā prakses un valodiskā komunikācija pārņem citu jēdzieniski stratēģisko lomu, kas bija apziņas filosofijai ar tajā ietilpstošo pašrefleksiju. Tām ir pamatošanas funkcijas tikai tādā ziņā, ka ar to palīdzību „prasība pēc pamatu zināšanas tiek noraidīta kā nepamatota”<sup>60</sup>. Pragmatisko un hermeneitisko atziņu ieguvums ir nepārprotams. Orientēšanās uz apziņas sniegumiem tiek atmesta par labu orientācijai uz darbības un runas objektivāciju.

Ja šodien jājautā par zinātnes un filosofijas attiecībām, Hābermāss min argumentus, kas parāda, ka vienība starp filosofiju un zinātņi šodien ir problemātiska. Filosofijai ir jāatmet doma būt par pamatzinātņi un ir jāatdod šī vieta fizikai. Hēgeļa natūrfilosofija kā pēdējā ir varējusi pretendēt uz šo vietu. Filosofijas vienība ar metafizikas mantojumu arī ir problemātiska. Pēc metafizikas sabrukuma filosofija atgriežas pie zinātnes teorijas un izzūd teorētiskās un praktiskās filosofijas vienība. Ar jaunhēgeliešu skatījumu, kas ir plašāk

---

<sup>57</sup> Ibid.

<sup>58</sup> Sal.: **Habermas J.** Edmund Husserl über Lebenswelt. // *Texte und Kontexte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992, S. 34.- 48. un **Habermas J.** Kritik der Vernunft. // *Philosophische Texte*. Bd. 5. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2009, S. 33.

<sup>59</sup> **Habermas J.** Die Philosophie als Platzhalter und Interpret. // *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983, S. 17.

<sup>60</sup> Ibid.

izvērsti marksismā, eksistenciālismā un historicismā, praktiskā filosofija kļūst patstāvīga. Šāda patstāvība jau kopš Platona tiek pieprasīta kā ontoloģisks pamatojums ētikai un politikai.

### **1.1.2. Postmetafiziskā domāšana kā laikā izvērstā filosofiskās domas transformācija**

1980. gadā, saņemot Adorno prēmiju, Jirgens Hābermāss nolasīja referātu „Modernitāte kā nepabeigts projekts”. Uz šo pārdomu bāzes, ko veicināja Liotāra publikācijas un postmodernisma jēdziena integrācija filosofijas telpā, viņš uzstājās ar priekšlasījumiem arī 1983. un 1984. gadā gan Francijā, gan ASV, aptverot laikmetu filosofijā no 18. gadsimta beigām līdz mūsdienām un tā paradigmatiskās pārvērtības uz sliekšņa modernisms – postmodernisms.

Modernitātes filosofisko situāciju Rietumu filosofijas vēsturē, kā arī **paradigmas maiņu uz robežas modernisms – postmodernisms** Hābermāss raksturo darbā „Modernitātes filosofiskais diskurss”. Analizējot modernitātes filosofisko situāciju, Hābermāss atsaucas uz tādu filosofu spriedumiem un modernitātes koncepcijām kā Hēgelis, Nīče, Markss, Adorno, Bodlērs, Deridā, Fuko, Horkheimers, Blūmenbergs. Jauno laikmetu kā sevi un savu vēsturi apzinošu laikmetu Hēgelis raksturo, izmantojot jēdzienu “laikmeta gars”. Šis jēdziens raksturo moderno laikmetu kā mūsdienīgu. Jaunais laikmets ir modernitātes laikmets. “Jaunais” tiek saprasts nevis hronoloģiskās kategorijās, bet gan kā tāds, kas ir opozīcijā “vecajam”. Jaunais laikmets jeb modernitātes laikmets atšķiras no „vecā” ar to, ka tas „atklāj sevi nākotnei, – katrā mūsdienu laika momentā, kas rada jauno pats no sevis, izpaužas un atkārtojas jaunā laikmeta radīšanas nepārtrauktība”<sup>61</sup>. Tādēļ modernitātes vēsturiskā apziņa iekļauj sevī „jaunāko laiku” norobežošanas no ”jaunā laika”. Hēgelis datē mūsdienu sākumu ar 18. un 19. gadsimtu miju. Mūsdienīgumam, kas saprot sevi no jauno laiku kā jaunāko laiku horizonta, ir jāīsteno pārrāvums starp jaunajiem laikiem un pagātni.<sup>62</sup> Kļūst skaidrs, ka šī Hēgeļa tēze piesaka arī tradīcijas pārrāvumu un visu laikmeta jēgpilno saturu radikālu pārskatīšanu.

Mūsdienu jeb modernitātes<sup>63</sup> laikmetu Blūmenbergs saista ar jaunā laikmeta īpašajām pretenzijām – sagraut radikālās tradīcijas, uzsverot, ka šādas pretenzijas apzināšanās ir tikai

<sup>61</sup> **Habermas J.** *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985, S. 12.

<sup>62</sup> Ibid.

<sup>63</sup> Moderne (vācu val.), Modernite (fr. val.), Modernity (angļu val.). Latviešu valodā pareizi būtu – modernitāte, kā arī postmodernitāte, kaut gan bieži lieto „modernisms” un „postmodernisms”. Tas ir saistīts ar šo jēdzienu ienākšanu mākslas jomās. Modernisma un postmodernisma estētisko pieredzi tematizē Bodlērs, Bodrijārs, Fuko, Merlo-Pontī.

jaunajam laikmetam raksturīga racionalitātes iezīme. Šo pretenziju pret pašu vēstures gaitu var skatīt kā jaunā laikmeta iekšējo pretrunu, ko Bodlērs savukārt ir raksturojis kā spēju būt “aktualitātes un mūžības krustpunktā”. Apzinoties modernā laikmeta iespējas, kas met izaicinājumu jaunajam, Hābermāss nosauc modernitāti par “nepabeigtu projektu”<sup>64</sup>.

**Sekularizācijas jēdziens** ir cieši saistīts ar modernitātes jēdzienu un racionalizācijas jēdzienu. Lai raksturotu reliģijas un sakrālās sfēras transformācijas mūsdienu jeb moderno laiku sākumā, Hābermāss atsaucas uz Maksu Vēberu, uz viņa postulēto reliģiski metafiziskā pasaules redzējuma sabrukumu un jēgas zuduma fenomenu modernā laikmeta raksturojumā. Rietumu racionalitātes uzplaukuma ietvaros vērojamas divas būtiskas tendences: 1) notiek demitoloģizācija, kas noved pie profānās kultūras atbrīvošanās no „sabrūkošās reliģiskās pasaules ainās”<sup>65</sup>; 2) arvien lielāka nozīme tiek piešķirta empīriskajām zinātnēm, tās iegūst savu autonomiju, rodas jauni mākslas virzieni, jaunas morāles un tiesību teorijas. Mūsdienu perioda sākotnējā stadijā sakrālais lauks vēl nav pilnībā izzudis, tas vēl saglabājas reliģijas un filosofijas tradīcijā, kā arī mākslasdarbos, taču jau sekularizētā formā. Pamazām sabrūkot šīm „sakarājām salīnām”, kļūst pamanāms jēgas zudums.<sup>66</sup> Izzūd atšķirība starp racionalitātes līmeņiem, kas vienmēr ir pastāvējusi starp sakrālā un profānā sfērām. Racionalitātes potenciāls tiek atstumts uz „ikdienišķo, sadzīvīgo apziņu”<sup>67</sup>, bet mītiskie un reliģiskie skatījumi nostiprinās kultu un rituālu praksēs. Sekularizācijas procesā, ko Hābermāss saista ar modernitātes situāciju, viņš saskata arī zināmu reliģijas lomas atjaunošanos mūsdienu sabiedrībā.

Raksturojot sekularizācijas ietekmi uz domāšanas vēsturi, Tomass Renčs (*Rentsch*) (2011) norāda, ka visi centieni atbrīvoties no „Rietumu transcendences vēstures”<sup>68</sup> implicīti vai eksplīcīti iedarbojas un ietekmē šo vēsturi un atstāj sekas, kas izpaužas kā materiālisma, scientisma, ateisma, pozitīvisma, vēsturicisma u.c. paradigmas.

**Racionalizācija** kā modernitātes galvenā iezīme pārņem visas dzīves formas, sākot no kapitālisma centralizācijas un beidzot ar nacionālās identitātes veidošanos, izglītības sistēmas mūsdienīgu paraugu, vērtību un normu sekularizāciju. Gan māksla, gan politika, gan saimnieciskā dzīve Rietumu pasaulē tiek pakļauta racionalizācijas procesam. Hābermāss

---

<sup>64</sup> Kā vienu no šādām modernitātes – kā nepabeigta projekta – iespējām Hābermāss saskata komunikatīvās racionalitātes iespējas. Izejot ārpus šī uz subjektu orientēta prāta lietojuma robežām, kas raksturīgas modernitātei, mainot prāta kritikas vērsumu, pārvarot Rietumu filosofijas uz subjektu centrēto racionalitātes sistēmteoriju, varam nonākt pie „komunikatīvā prāta”. Komunikatīvais prāts atšķirībā no instrumentālā prāta, kas ir orientēts uz sasniegumiem, veicina līdzdarbojošos indivīdu komunikāciju un ir vērstas uz saprašanās, uz konsensu. Sal.: Habermas J. *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985.

<sup>65</sup> Habermas J. *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985, S. 8.

<sup>66</sup> Ibid. S. 132.

<sup>67</sup> Ibid.

<sup>68</sup> Rentsch Th. *Transzendenz und Negativität. Religionsphilosophische und ästhetische Studien*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2011, S. 206.

piebilst, ka racionalizācija nav atraujama no jauno laiku ienākšanas Eiropā un apgaismības tradīcijā pastāvošās Eiropas domāšanas vēstures<sup>69</sup>. Ļoti svarīgs ir šis modernitātes un Rietumu racionalitātes vēsturiskais konteksts, kas faktiski norāda uz modernitātes neizbēgamību un reizē uz tās nepabeigtību un iespējām. Nosaucot modernitāti par "nepabeigtu projektu", Hābermāss vedina domāt par šo nemainīgo modernitātes elementu, kas var tikt ieviests arī postmodernitātes situācijā, – šo pastāvības, mūžības un nemainības elementu, ko sevī implicē arī reliģijas izpratne.

Jēdziens „**modernizācija**” kā termins tika ieviests 1950. gados un tas raksturo teorētisku pieeju, kas balstīta Maksa Vēbera modernitātes jēdziena sociāli funkcionālā analizē. Modernizāciju raksturo kapitāla veidošanās, resursu mobilizācija, rūpnieciskās ražošanas attīstība, darba ražīguma palielināšanās, politiskās varas stabilizācija, nacionālo identitāšu veidošanās, dzīves pilsētā kā dzīvesformas attīstība, vērtību un normu sekularizācija. Modernizācijas jēdziens raksturo paradigmātisku sistēmu, kas „kļuvusi patstāvīga un atbrīvojusies no sava cēloņa – jauno laiku Eiropas”<sup>70</sup> un atspoguļo noteiktus sociālās attīstības procesus. Modernizācijas doktrīna sarauj iekšējās saites starp modernitāti un Rietumu racionālisma vēsturisko kontekstu, tā ir abstrahēta no laika noteiksmes, tādēļ nevar teikt, ka pēc modernitātes seko postmodernitāte laika nozīmē, šie koncepti drīzāk paskaidro noteiktu filosofisku situāciju, kas aptver daudzas jomas, t.sk., kultūru, morāli, mākslu, politiku. Tas, ko mēs varētu dēvēt par būtisku pozitīvu modernitātes kā laikmeta apziņas devumu, ir, ka tā veido kultūras vērtību sfēras, kuras padara iespējamu izglītošanas procesu atbilstoši tās iekšējām teorētiskajām, estētiskajām un morāli praktiskajām likumsakarībām.

Mūsu laikmeta vēsture, kuras sākumu tradicionāli varam datēt ar modernitātes sākumu, ir darbības vēsture. Lai neteiktu, ka šī ir progresa vēsture, jāuzsver, ka tā ir ārkārtīgi straujas attīstības un izmaiņu vēsture. Filosofijas vēstures laiks ir kļuvis piesātināts, tāpat arī cilvēku dzīves prakses to saistībā ar ļoti straujo zinātnes, tehnikas, tehnoloģiju un informācijas apmaiņas ātrumu ir ieguvušas pilnīgi citu laika izpratni. Platonisms, aristotelisms, pat racionālisms un empīrisms ilga gadsimtus. Šodien arī filosofiskā kustība ir darbības vēstures fenomens<sup>71</sup>. Mūsu laikmetā ir neskaitāmi daudz dažādu filosofisko kustību. Šķiet, ka šiem domāšanas strāvojumiem nav hronoloģiski nosacītas kārtības, tāpat kā modernitātes un postmodernitātes robežu nevar iezīmēt uz laika ass. Jautājums ir – vai šie filosofijas strāvojumi uztur modernitātes garu, vai tie šodien ir moderni. Hābermāss uzskata,

---

<sup>69</sup> **Habermas J.** *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985, S. 8.

<sup>70</sup> *Ibid.*

<sup>71</sup> Sal.: **Habermas J.** *Rückkehr zur Metaphysik? // Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988, S. 14.

ka visām domāšanas kustībām ir kāds modernitāti raksturojošs, kopīgs elements, proti, mazāk tās ir metodes, vairāk – domāšanas motīvi. Ar šo apgalvojumu ir pateikts arī tas, ka šodien ir maz iespēju runāt par jaunu filosofisku sistēmu rašanos.

Darbā „Atgriešanās pie metafizikas?” (*Rückkehr zur Metaphysik?*) (1998) Hābermāss min četrus motīvus, kas iezīmē vecās tradīcijas sagrāvi un nosauc atslēgas vārdus, kas raksturo moderno domāšanu. Tie ir: postmetafiziskā domāšana (*nachmetaphysisches Denken*), lingvistiskais pagrieziens, augsti situētais prāts un teorijas pārvirze uz praksi.<sup>72</sup> Pārvarot klasisko teorijas predominēšanu pār praksi, filosofija pārvar arī tās tradicionālo vienpusību, proti, to, ka filosofija notiek tikai ārpus ikdienišķā, ka tā koncentrējas uz valodu tikai kā uz tās atspoguļojošo funkciju, ka tā reducē prātu tikai uz teorētiskās izziņas spējām<sup>73</sup>.

Metafizikas kritiku Hābermāss izvērš, norādot, ka filosofija veido zinātnisku pasaules ainu un pasaules priekšmetiskošanos. Filosofija kopš 17. gadsimta ir pārveidojusi esošā ontoloģisko jēdzienu uz izziņas teorētisko jēdzienu par pasauli kā priekšstatītu objektu kopumu<sup>74</sup>.

Metafiziskā domāšana, kas līdz pat Hēgelim vēl bija spēkā, izpaudās kā apziņas filosofiska identitātes veidošana, ideju mācība un pārliecinošs teorijas jēdziens. Šo domāšanas formu varētu raksturot kā totalizējošu uz vienību un uz veselumu orientētu domāšanu, kas tiek problematizēta caur jauna tipa pieredzes racionalitāti – kopš 17. gadsimta ar dabaszinātniskajām pētījumu metodēm, bet kopš 18. gadsimta – ar morāles un tiesību teoriju formālismu. Dabas filosofija un dabiskās tiesības tika konfrontētas ar jauna veida pamatojuma prasībām. Tas satricināja filosofisko izziņas privilēģiju.<sup>75</sup> 19. gadsimtā rodas vēsturiski hermeneitiskās teorijas, kas jaunā laika un kontingences pieredzes saista ar arvien kompleksāku rūpnieciskās sabiedrības fonu. Marksa un Hēgeļa filosofija, kas ievieš ļoti spēcīgu vēsturiskuma apziņu, pārvirza domāšanu uz galīguma dimensiju. Pēc Hābermāsa domām, šis arī ir kritiskais punkts, kas aizsāk prāta detranscendentalizāciju. 19. gadsimta filosofijā parādās arī pret objektivizēto zinātnes un tehnikas pašsaprotamību vērsta kritika,

---

<sup>72</sup> Ibid. Jāpiebilst, ka darbā „Prāta kritika” (*Kritik der Vernunft*), kurš iznāk krietni vēlāk nekā iepriekšminētais rakstu krājums, Hābermāss min trīs domāšanas pavērsiena aspektus – lingvistisko pagriezienu, prāta situēšanas, rīcības racionalitāti (*Verfahrensrationalität*), un visus šos kopā viņš apvieno zem postmetafiziskās domāšanas veida. Sal.: **Habermas J.** *Kritik der Vernunft. // Philosophische Texte.* Bd. 5. Frankfurt am Main : Suhrkamp, 2009, S. 23.

<sup>73</sup> Klasisko teorijas un prakses attiecību apvērsumu daudzējādā ziņā pamato Marksa teorija, pragmatisms, Piažē attīstības psiholoģija, Šēlera zinātņu socioloģija, praktiskā psiholoģija, Huserla *Lebenswelt* analīze, Ostina un Vigodska valodas teorija un citas jomas.

<sup>74</sup> Šāda tendence kopā ar empīrisko zinātņu pētniecisko pieeju noved pie galēja domāšanas veida - scientiskā naturālisma. Sal.: **Habermas J.** *Rückkehr zur Metaphysik? // Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988, S. 25.

<sup>75</sup> Ibid. S. 180.

tādējādi uz subjekta – objekta attiecībām tendētais fundamenta pamazām pārvirzās uz subjekta – subjekta filosofiju un tiek iezīmēts paradigmatisks pavērsiens no apziņas filosofijas uz valodas filosofiju.

Empīrisko zinātņu īpaši noturīgā autoritāte un šīs autoritātes pozitīvistiskā slavināšana, kas ir modernitātes zīmols, iegūst privileģētu stāvokli pretenzijā uz patiesību. Postmetafiziskā domāšana ļauj atslābināties metafiziskajā tradīcijā iesakņotajam teorijas jēdzienam. Vispirms tā sagrauj teorijas empātisko jēdzienu, kas, izejot no tā iekšējām struktūrām, mēģina darīt saprotamu ne tikai cilvēku pasauli, bet arī dabu. Tad tā nošķir zinātniskās darbības pieredzes racionalitāti, lai izšķirtu, vai izteikums ir patiess vai aplams<sup>76</sup>.

Darbā „Vēlreiz: par attiecībām starp teoriju un praksi” (*Noch einmal: zum Verhältnis zwischen Theorie und Praxis*) (2009) Hābermāss raksta: „Šaubas par filosofijas jēgu un pastāvēšanas tiesībām pieder pašai filosofijai”<sup>77</sup>. Arī par to, cik lielā mērā filosofijai jābūt praktiskai, ir jāatbild pašai filosofijai. Vai mēs šodien varam runāt par filosofijas lomu politikas un publiskuma kontekstā, audzināšanas un kultūras kontekstā?

Kants, kuru mēs droši varam nosaukt par postmetafiziskās domāšanas aizsācēju, stata praktisko prātu augstāk par spekulatīvo jeb teorētisko prātu. Kants arī aicina publiski izmantot savu prātu. Taču nekādā ziņā nevar uzskatīt, ka Kants vispār atteiktos no teorijas vai to pilnīgi nošķirtu no prakses, to attiecības ir sistemātiski saskaņotas. Morālē izpaužas teorijas un prakses vienība. Teorija ir orientēta uz pienākuma jēdzienu, kas savukārt pieprasa arī tā realizāciju praksē.

Diemžēl šodien, kā uzskata Hābermāss, filosofijai ir ārkārtīgi grūti atrast savu vietu šo lomu sadalījumā, kas ir radies starp zinātniskoto kultūru funkcionāli diferencētā sabiedrībā, no vienas puses, un individualizācijas spiedienam pakļauto personu, no otras puses. Raugoties vēsturiskā retrospektīvā, Platons apgalvotu, ka nav nekā praktiskāka par pašu teoriju. Aristoteļa jautājums par filosofijas praktisko darbīgumu tuvinātu citai atbildei proti, praktisko nozīmi teorija iegūst tikai vienībā (*Gestalt*) ar praktisko filosofiju. Šī no teorijas nodalītā daļa bija saistīta ar jautājumu par „gudras dzīves vedumu”. Šobrīd tā atsakās no klasiskajām pretenzijām: 1) reliģiozitātes un svētuma vietā nāk profānais dzīvesvedums;

---

<sup>76</sup> Šādi „antimetafiziski” noteikumi bija nepietiekoši, lai norobežotu zinātni no metafizikas tikai Vīnes pulciņa loģiskā empīriskā jeb neopozitīvisma pārstāvjiem (Šlihs, Karnaps, Gēdels, Hāns, Veismans u.c.); pārsvarā viņi nodarbojās ar empīriskajām, eksperimentālajām zinātnēm, saistīja šo zinātņu metodoloģiju ar valodu. Pēc viņu uzskatiem patiess izteikums ir tikai tas, ko var empīriski pārbaudīt. Protams, ka šādi galēji uzskati vēl vairāk pakļauj filosofisko diskursu empīriskai pētnieciskai metodoloģijai. Arī induktīvās metafizikas pārstāvji Fehners un Loce neatsakās no metafizikas tradīcijām, bet gan mēģina attīstīt metafiziku induktīvi uz empīriskā pamata.

<sup>77</sup> **Habermas J.** *Noch einmal: zum Verhältnis zwischen Theorie und Praxis. // Kritik der Vernunft. Philosophische Texte.* Bd. 5. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2009, S. 100.

2) dzīves vērsumā (*Orientierung*) jāatsakās no teorētiskajām zināšanām; 3) „izglītības procesu motivējošais spēks”<sup>78</sup> zaudē tikumiskās konsekvences.

Pēc postmetafiziskās domāšanas modernajiem nosacījumiem filosofiskā ētika atbrīvojas no sava substanciālā satura. Ievērojot to, ka leģitīms ir kļuvis pasaules uzskatu plurālisms, vairs nav iespējams iezīmēt „izdevušās dzīves” noteiktu modeli, kas varētu būt iesakāms par paraugu. Ja liberālā sabiedrībā katram ir tiesības veidot savu koncepciju par labi vai ne tik labi izdevušos dzīvi, ētikai savās pretenzijās ir jāatkāpjas līdz formālam skatpunktam. Kā eksistences filosofija ētika skaidro autentiska dzīvesveduma nosacījumus un modalitāti, kā hermeneitika tā meklē tradīcijas saprašanas iedzīvināšanu, kā diskursētika tā seko argumentācijas procesam, lai iedibinātu „īpašu skaidrības identitāti”<sup>79</sup>. Kopš Kanta un Kirkegora uzskatu rašanās modernie ētikas varianti neiezīmē plaši atzītus ētiskus paraugdzīves modeļus. Tie vēršas pie privātā, atsevišķā, kas caur noteiktu refleksijas formu varētu īstenot autentisku dzīvesvedumu. Modernā praktiskā filosofija, citādi nekā tas ir Aristoteļa ētiskajā tradīcijā, orientējas uz prāta tiesībām un prioritāti – kā tas ir arī Kanta deontoloģiskajā morālteorijā. Eksistences pamatjautājumi pārvirzās uz morāli praktiskiem jautājumiem, kas orientē uz kopīgo, uz taisnīgas kopā-sadzīvošanas likumsakarībām.

Hābermāss nebūt necenšas atjaunot ētikas pozicionālo stabilitāti vai atjaunot kāda ētiska virziena privilēģijas, saprotot, ka tas šodien nav iespējams, taču viņš skaidri saskata, ka **filosofijai šodien ir jādara iespējama apzināta, caur refleksīvo paš-saprašanu izgaismota dzīve**, kas tajā pašā laikā netiek pārvaldīta kaut kādā disciplinārā veidā (filosofiskā nozīmē). Un šajā saistībā filosofiskā doma izvirza jautājumu par tradīciju, par reliģiju un svētuma priekšstatiem, par kosmoloģiskajiem pasaules uzskatiem.

Lingvistiskā pagriezienu ietvaros notiek paradigmatisks pavērsiens no apziņas uz valodas filosofiju. Valoda vairs nav tikai saziņas un priekšstatu radīšanas instruments, tā nav tikai faktu konstatācija, tā nav pasaules attēls. Relācija starp pasauli un valodu, starp lietu pasauli un spriedumu noliedz subjekta – objekta attiecību dominanti. Pasauli konstituējošie sniegumi no transcendentālās subjektivitātes jomas pāriet uz gramatiskām struktūrām. Ne tikai analītiskā filosofija un strukturālisms iegūst jaunu metodoloģisku pamatu, bet arī no Huserla nozīmju teorijas tiek mests tilts uz formālo semantiku, faktiski var uzskatīt, ka ar lingvistisko pagriezienu kritiskā teorija zaudē savas pozīcijas. Galīguma, laiciskuma un vēsturiskuma jēdzienos agrāk ontoloģiski orientētā prāta fenomenoloģija atņem to klasiskos atribūtus.

---

<sup>78</sup> Ibid. S.101.

<sup>79</sup> Ibid. S.102.



Par būtisku postmetafiziskās domāšanas ietvaros notiekošo paradigmas maiņas sniegumu Hābermāss uzskata, ka transcendentālai apziņai ir jātiek konkretizētai dzīvespasaules praksēs, „tai ir jāiegūst miesa un asinis (*Verkörperung*) vēsturiskā veidolā”<sup>80</sup>. Kā tālākais medijs, kas veic šo iemiesošanu, ir antropoloģiski orientētā miesas fenomenoloģija (Merlo-Pontī), valoda un rīcība, Vitgenšteina valodspēļu gramatika, Gadāmera darbīgi vēsturiskās tradīciju kopsakarības, Levī-Strosa kultūras dziļumstruktūras, Hēgeļa un Marksa, kā arī to sekotāju vēsturiskās totalitātes uzsvērums, – visi šie mēģinājumi norāda uz jauno prāta uzdevumu orientēties šajā situācijā. Visi šie postmetafiziskās domāšanas motīvi iezīmē filosofijas diskursu 20. gadsimtā, kas ved pie filosofijas jaunu uzdevumu un jaunu robežu noteiksmēm.

Apgaismība šķir metafizisko domāšanu no postmetafiziskās. Postmetafiziskā domāšana kā metafizikas pārvarējums notiek vienā solī ar emancipāciju no teoloģijas kundzības. „Izziņas teorijas un prāta tiesību diskurss kļūst par laikmeta inovāciju, par eksperimentālo pieredzes un matematizēto dabaszinātņu, kā arī sekularizētas valsts birokrātisko varu”<sup>81</sup>, raksta Hābermāss. No šiem diskursiem izriet zinātniskā un sekulārā filosofiskās apgaismības pašsaprotamība. Filosofija „vienojas” ar zinātnēm tajā ziņā, ka ļauj tām iet katrai savu ceļu, kā arī distancējas no metafizikas un reliģijas. Protams, kristīgā mantojuma reliģiskie saturi tiek pārskatīti caur reliģijas kritiku, „lai nošķirtu patieso no aplamā”<sup>82</sup>. Šajā kontekstā Hābermāss min Kantu un Hēgeli, sakot, ka Kants nekādā ziņā tomēr nenorobežojas no reliģijas, bet atklāj morālfilosofisko problemātiku ar tīrā prāta reliģijas konceptu.

Apgaismības tradīcijā reliģija vairs nepretendē uz vienīgo patiesību, bet kopā ar mākslu un literatūru tās visas var veidot „garīgo kopumu”. Vispār reliģija kļūst par jēdzienu, kuram reliģiskajos priekšstatos vairs nav funkcionāla vai cēloniska loma. Labākajā gadījumā „reliģijas filosofijai ir jāaizpilda robs bez tās par nepilnīgu kļuvušā cilvēciskā gara koncepcijā”<sup>83</sup>.

No vienas puses, metafiziskās tradīcijas pārvarēšana izceļas ar iepriekšminēto teorijas un prakses apvērsumu, kas Kanta filosofijā gūst jaunu formu morāliskās problemātikas aktualizācijā. No otras puses, atsakoties no metafizikas un līdz ar to arī no filosofiskās teoloģijas kā metafizikas disciplīnas, jāsaprot, ka **mēs atsakāmies no kristīgās ticības vēstījuma kā līdzšinējās ētikas pamata**. Evaņģēliskās teoloģijas tradīcijā ētika nav nošķirta

---

<sup>80</sup> **Habermas J.** Rückkehr zur Metaphysik? // *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988, S. 15.

<sup>81</sup> *Ibid.* S. 27.

<sup>82</sup> *Ibid.*

<sup>83</sup> *Ibid.*

no dogmatikas, sistemātiskās teoloģijas mācībā tai ir ierādīta nozīmīga vieta. Faktiski, atsakoties no reliģijas, kā tas notiek sekularizācijas laikmetā, arī atsakāmies no ētikas vispār kā no tradīcijas.

Volfharts Panenbergs (*Pannenberg*) darbā „Ētikas pamati” (1996), analizējot modernās sabiedrības ētisko krīzi, norāda, ka apgaismības domātāji ir mēģinājuši meklēt jaunus ētiskus risinājumus tīri antropoloģiskā pamatojumā, pilnīgā nošķirtībā no teoloģijas, taču šie mēģinājumi nav izdevušies, un tas liek saprast antropoloģiskās ētikas radikālu konsekvenci: „ētisko normu psiholoģiskā nozīme, piemēram, Nīces vai Freida izpildījumā, gūst popularitāti, bet zaudē vispārnozīmību”<sup>84</sup>.

Vitorio Hesle, pozicionējot sevi kā filosofu, kuru pārņem „neērtības sajūta tagadnes filosofijā” darbā „Tagadnes krīze un filosofijas atbildība” (*Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie*) (1990) vēl asāk raksturo postmetafizisko domāšanu apgaismības tradīcijā, norādot, ka, sākot ar vācu ideālismu, ir notikusi „vērtībracionāla prāta pašiznīcināšanās”<sup>85</sup>, kas ir atstājusi dramatiskas sekas mūsdienu morālajā situācijā. Hesle atgādina: „Kamēr naivais cilvēks (un ne vien reliģiskais) tic, ka viņa eksistencei ir morāls mērķis, un no šīs pārliecības iegūst savu cieņu, kamēr tradicionālā filosofija šo ticību centās parādīt augstākā līmenī, viens no modernās filosofijas pamatrezultātiem ir šīs pārliecības irdināšana”<sup>86</sup>. Taču viņš atzīst ne tikai šo graužošo paradigmas maiņas ietekmi, bet arī norāda uz ļoti būtisku apgaismības sniegumu – prāta rehabilitāciju, tādējādi arī uz jaunu iespēju ētikas pamatošanā. Darbā „Praktiskā filosofija modernajā pasaulē” (*Praktische Philosophie in der modernen Welt*) (1992) Hesle problematizē jautājumu par praktisko filosofiju un prātu, proti, viņš jautā, vai ir iespējams iedibināt pamatvērtības un morāles normas, balstoties uz prātu un nevis uz tradīciju vai sociāliem faktiem. Viņš secina, ka prātam atbilstoši apgaismības tradīcijai, ir pašam jāatbild uz jautājumu „kas man jādara?”, un ētika ir jābūvē uz šādu prāta izpratni, jo apgaismība ir iznīcinājusi „naivo ētisko apziņu”<sup>87</sup>. Jāpiebilst, šāda atziņa ir tieši pretēja Hābermāsa ētikas motīvu meklējumu atziņām, proti, Hābermāss tieši naivajās dzīvespasaules struktūrās arī šodien saskata iespējas un vietu ētikai.

---

<sup>84</sup> **Pannenberg W.** *Grundlagen der Ethik. Philosophisch – theologische Perspektiven.* Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1996, S. 13.

<sup>85</sup> **Hesle V.** *Tagadnes krīze un filosofijas atbildība.* Tulk. Vuss-Mundeciema L. Rīga: LU Filozofijas un socioloģijas institūts, 2011, 15. lpp.

<sup>86</sup> *Ibid.*

<sup>87</sup> **Hösle, W.** *Praktische Philosophie in der modernen Welt.* München: C. H. Beck, 1995. S. 19.

### 1.1.3. Kants: postmetafiziskās domāšanas iedibināšana

„Šķiet, ir gandrīz vai smieklīgi – kamēr it viena cita zinātne iet nemitīgi uz priekšu, metafizikai, kura taču grib būt īsta gudrības mācība un kuras pravietojumus uzklausa katrs cilvēks, pastāvīgi jāmīņājas uz vietas, netiekot ne soli uz priekšu”<sup>88</sup> – tā raksta Kants darbā „Prolegomeni ikvienai nākotnes metafizikai, kas varētu rasties kā zinātne” (*Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft auftreten können*) (1783). Tieši šī metafizikas nostatīšana vienā līmenī ar eksaktajām zinātnēm, mēģinot pārvarēt vecās sholastiskās metafizikas dogmatismu, ir kritiskais punkts pašai metafizikai, kas iezīmē tās sabrukumu un paradigmas maiņu filosofijā. Protams, jāņem vērā faktori, kas ietekmēja Kanta vēlmi padarīt metafiziku par zinātne – prāta emancipācija, zinātniskums, – viss, ko filosofijā ieviesa apgaismības tradīcijas radītais apvērsums. Domāšanas maiņu raksturo: 1) praktiskā prāta nošķīrums no teorētiskā prāta, 2) prāta ticības nošķīrums no reliģiskās ticības, 3) pavērsiens no Dieva teorētiskās izziņas uz radikālu citu Dieva izpratni. Visu iepriekšējo metafizisko sistēmu gala rezultāts bija Dieva esamības pierādījums. Kanta sniegums domāšanas apvērsumā ir secinājums, ka Dieva esamību teorētiskā jeb spekulatīvā prāta robežās nav iespējams ne pierādīt, ne arī noliegt.

Darbā ”Robežas starp ticību un zināšanām” (*Die Grenze zwischen Glauben und Wissen*) (2004) Hābermāss aktualizē Kanta filosofijas nozīmīgumu Rietumu tradicionālās metafizikas<sup>89</sup> paradigmas maiņā.

Hābermāsa skatījumā mēs varam runāt par reliģijas filosofiju kopš brīža, kad reliģijas tēmas tiek aktualizētas kā tādas, kas pakārtotas prāta analīzei. Tātad Kanta „transcendentālā prāta paškritika” (*transzendente Selbstkritik*),<sup>90</sup> kurā ietverts teorētiskā un praktiskā prāta nošķīrums, faktiski ir refleksija par pozīciju, ko, no vienas puses, ieņem teorētiskais prāts pret metafizikas tradīciju, bet, no otras puses, ieņem praktiskais prāts pret reliģiju – kristīgo

<sup>88</sup> **Kants I.** Prolegomeni. // *Prolegomeni. Praktiskā prāta kritika*. Tulk. Kūlis R. Rīga: Zinātne, 2006, 11. lpp.

<sup>89</sup> Filosofiskajā teoloģijā kā metafizikas disciplīnā tiek tematizēti jautājumi, kas Rietumu filosofiskajā domā aktualizējas filosofijas un teoloģijas saskares punktus. Kanta lomu filosofiskās teoloģijas paradigmas maiņā šodien akcentē vairāki filosofi, piemēram, Veišēdels, Panenbergs, Šmidts, Kaspers, Golvicers. Izvērsot līdzšinējo metafizikā pastāvošo Dieva esamības pierādījumu kritiku, Kants nonāk pie secinājuma, ka tīri teorētiskā prāta lietojumā augstākās būtības klātesamību pierādīt nav iespējams. Tas varētu norādīt uz filosofiskās teoloģijas un teorētiskās metafizikas neiespējamību vispār, ņemot vērā veidu, kā līdz šim filosofijā tika tvērtā doma par transcendenci, ja vien Kants radikāli nemainītu filosofisko transcendences jēdziena izpratni. Kā raksta Veišēdels, Dieva esamības pierādījumu kritikas galvenais sasniegums nebija vienkārši tas, ka mēs nespējam pierādīt, ka eksistē Dievs, bet gan daudz vairāk – tiek parādīts, ka teorētiskais prāts to vispār nevar tvērt. Tas būtu filosofiskās teoloģijas gals, ja Kants šo jautājumu nerisinātu tālāk: “Teorētiskais prāts viņam drīzāk bija tikai atskaites sistēma, tikai vieta, kur vispār varēja tikt uzdots jautājums par augstāko būtību. Taču cilvēkam ir arī praktiskā prāta joma, kas izgaismojas caur cilvēka rīcību”. Sal.: Weischedel W. *Der Gott der Philosophen. // Grundlegung einer philosophischen Theologie in Zeitalter des Nihilismus*. B. 2. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1971, S. 201.–202.

<sup>90</sup> **Habermas J.** Die Grenze zwischen Glauben und Wissen. Zur Wirkungsgeschichte und aktuellen Bedeutung von Kants Religionsphilosophie. // *Recht – Geschichte – Religion. Die Bedeutung Kants für die Gegenwart*. Hrg. von Nagl-Docekal H. und Langthaler R. Berlin: Akademie Verlag, 2004, S. 141.

mācību. Novelkot robežas starp spekulatīvā prāta un transcendentālā prāta lietojumu, Kants iedibina postmetafiziskās domāšanas pamatus, kaut arī tajā pašā laikā viņš lieto metafizikas jēdzienu, runājot par dabu un tikumību, nošķirot inteligiblo pasauli no sajūtu pasaules. No transcendentālās pašrefleksijas izrietošā filosofiskā domāšana jau ir postmetafiziska domāšana un arī „pēckristīga domāšana” (bet ne ne-kristīga).<sup>91</sup> Hābermāsa skatījumā „vecās” metafizikas kritika un dekonstrukcija, ko veic Kants, teorētiskā prāta lietošanas robežu novilkšana, proti, norobežošanās no spekulatīvā prāta darbības, cenšoties padarīt metafiziku par zinātņi, faktiski norobežojas no pašas metafizikas, piešķirot jēgu – „filosofiski praktisku jēgu”<sup>92</sup> – prāta lietojumam.

Hābermāss uzsver, ka metafizikas destrukcijai ir jāklūst par pašas filosofijas darbības lauka pamatojumu tīrajā praktiskajā prātā iedibinātas morāles veidošanā. Tīrā prāta epistemoloģiskais ierobežojums, nošķirot sapratni, kuras lietojums ir iedibināts pieredzē, no idejām, kuras nav empīriski pārbaudāmas, iezīmē līdzšinējās metafizikas pārvarējumu un tā ontoloģiskās sekas, proti, viss esošais kā tāds kopumā, tātad arī „morālā pasaule” (*sittliche Welt*) kā tāda, nav mūsu izziņas priekšmets.

Hābermāss norāda uz diviem dažādiem virzieniem metafizikas destrukcijā, ko veic Kants, proti, uz teorētiskā un praktiskā prāta nošķirumu un praktiskā prāta un „pozitīvās ticības” nošķirumu. Domājams, ka Hābermāss ar jēdzienu „pozitīvā ticība” domā atklāsmes ticību. Hābermāss uzsver, ka Kanta reliģijas filosofija ir vērsta nevis uz to, lai ierobežotu teorētiskā prāta, „kas tiek apgrūtināts ar neatbildamiem jautājumiem”,<sup>93</sup> nozīmi, bet gan lai paplašinātu praktiskā prāta lietojuma sfēru no pienākumu ētikas šauri morālā likumdevēja funkcijām līdz transcendentālajām prāta idejām. Hābermāsa skatījumā Kanta mērķis nav arī mazināt tīrās reliģiskās ticības autoritāri vai arī mazināt tās nozīmību, taču tā ir jānošķir no „tukšas morāliskā pienākuma apziņas”<sup>94</sup>.

Reliģijas skaidrojums ar prāta palīdzību, ko, Hābermāsaprāt, varētu nosaukt pat par reliģijas pakļaušanu prātam, nav filosofijas terapeitiskais vai „domāšanas higiēnas” sniegums, bet gan „pasargāšana no dogmatisma”, kuram viņš saskata divas izpausmes formas, pret kurām vēršas Kants. Pirmkārt, kā apgaismības filsofs Kants vēršas pret ortodoksālās Baznīcas dogmatismu, kas aizmirst „tikumības dabiskos principus” (*die natürliche Grundsätze der Sittlichkeit*)<sup>95</sup>. Tādā veidā Kants gribot vērst uzmanību uz prāta autoritātes un „individuālās sirdsapziņas” nozīmīgumu. Otrkārt, Kants vēršas pret

---

<sup>91</sup> Ibid. S. 141.

<sup>92</sup> Ibid.

<sup>93</sup> Ibid. S. 145.

<sup>94</sup> Ibid.

<sup>95</sup> Ibid.

apgaismības deklarēto neticību, un viņa reliģijas kritikā Hābermāss saskata centienus nosargāt „ticības satura un reliģiozitātes glābjošo funkciju”<sup>96</sup>.

Nedrīkstam aizmirst, ka Kants ietekmējās arī no laikmetiskajām pārmaiņām teoloģijā. Apgaismības laikmetā vācu protestantisma vidē reliģijas metamorfozes norisēs rodas “racionālā teoloģija” (*theologia rationalis*), bet 18. gadsimtā savu augstāko punktu sasniedz deisma teoloģija<sup>97</sup>. Reliģija tiek pakļauta prātam, un šis process ir saistīts ar apgaismības inspirēto prāta emancipāciju, taču pilnīgi citā nozīmē par prāta reliģiju runā Kants.

Darbā „Reliģija tikai prāta robežās” (1794), kurā Kants tematizē teoloģiskā racionalisma konsekvences, viņš dod reliģijas definīciju, gan norādot, ka tā ir saturiski ierobežota viņa paša mācības [par pienākuma un idejas par augstākās būtības attiecībām] ietvaros. Reliģija (subjektīvi traktēta) ir visu mūsu pienākumu kā dievišķo baušļu (likumu) izpratne. Viņš norāda uz diviem reliģijas nošķirumiem: 1) ja man vispirms jāzina, ka kaut kas ir Dieva bauslis – dievišķais likums, lai to saprastu kā savu pienākumu, tā ir atklāsmes reliģija; 2) ja es zinu, ka kaut kas ir mans pienākums, un tad es to atzīstu kā dievišķo likumu, tā ir dabiskā reliģija. Ņemot vērā iepriekš teikto, mēs saprotam, ka dabisko reliģiju varētu nosaukt par tīrā prāta reliģiju. Tātad Kants runā par dabisko reliģiju, caur ko mēs varam nokļūt pie augstākās būtības, ņemot vērā pienākuma primaritāti, bet viņš norobežojas no atklāsmes reliģijas saistības ar praktisko prātu. Kaut gan piebilst: „Atklāsmes reliģijai jāietver svarīgi dabiskās reliģijas principi, lai tā vispār varētu iegūt reliģijas statusu”<sup>98</sup>. Reliģijas jēdziens prāta reliģijas nozīmē ir cieši saistīts ar gribu kā morālo likumdevēju. Pat, ja atklāsmi var „piedomāt” kā reliģiju, tomēr tāda reliģija būs tīrā prāta jēdziens.

Tātad Kants ne tikai **nošķir prāta ticību no atklāsmes ticības** un norāda, ka „atklāsmes ticība pieprasa prāta ticību kā priekšnosacījumu”, bet **vispār nodala ticību no reliģijas**, lai arī kādu saturu reliģija ietvertu. Varam secināt, ka „noderīgā” ir tīrā prāta

---

<sup>96</sup> Ibid.

<sup>97</sup> Racionālā teoloģija pieļauj arī atklāsmi, taču deismu raksturo Dieva jēdziena pakļautība prātam. Dievs ir pasaules radītājs un pirmamats, taču pasaule darbojas tās pašas noteiktu imanentu likumu ietvaros, un Dievs šajos procesos “neiejaucas”. Dievs atbilstoši šādai koncepcijai ir bezpersonisks, kosmisks spēks, kosmosa saprāts, kas arī ietver harmoniskus dabas likumus, kuri ir pakļauti zinātniskām izziņas metodēm, deisms izslēdz atklāsmi. Deisma ietvaros tiek noformulēta dabiskā reliģija, kuras kritikai tad arī visvairāk pievēršas Kants. Jāpiebilst gan, ka Volfs (1679 – 1754), kura mācība atstāja lielu iespaidu uz Kantu, pieļāva arī atklāsmes momentu. Savukārt Leibnics (1648 – 1716) savā deisma koncepcijā skaidri nodefinēja prātu kā augstāko instanci; prāts izvirza mērķi – zināšanas, kas nosaka cilvēka morālo darbību. Leibnics vadījās no pārliecības, ka pastāv nemainīgas prasības pret cilvēka darbību, kas ir no cilvēka gribas un dabas neatkarīgas pareizas uzvedības normas. Labā un taisnīguma avots ir Dievs, viņš ir darbīgais cēlonis (*causa obligatons*), visu likumu un pienākumu pamats. Leibnica filosofijā mācība par radīšanu, dabisko tiesību pamatojumu un Dieva attaisnošanu veido koeksistenci starp racionālo un dabisko teoloģiju. Dievs ir augstākais intelekts, labā un taisnīgā pamats savas būtības dēļ, taču nav radījis labo un taisnīgo, tie ir primāri. Dieva brīvība ir saskaņa ar savu prātu, ar sevi pašu. Saprātīgums ir saistīts ar tikumību, un Dieva baušļi ir prāta pavēles. Cilvēka un Dieva prāts atšķiras tikai ar pakāpi. Šis Leibnica prāta un moralitātes saistījums kā arī mēģinājums risināt teodicejas problēmu deisma teoloģijas ietvaros īpaši ietekmēja Kanta teoloģijas transcendentālo kritiku.

<sup>98</sup> **Kant I.** *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner, 1990, S. 172.

relīģija, kas nav dogmu sistēma, bet ir pamatota morālē, – tā ir mūsu pienākumu kā dievišķo likumu izpratne. To var nosaukt arī par „tīro filosofisko relīģijas mācību”. Tādā gadījumā mēs pietuvojamies atbildei uz jautājumu – kāpēc prāta ticībai vajadzīga relīģija? Morālē iedibinātajā tīrā prāta relīģijā atklājas augstākās būtības, Dieva, jēdziens. Kants nekādā ziņā nenorobežojas no atklāsmes ticības. Darba „Relīģija tikai prāta robežās” otrā izdevuma priekšvārdā Kants norāda, ka atklāsmē var sevī iekļaut arī tīrā prāta relīģiju, bet tīrā prāta relīģija nevar ietvert sevī atklāsmes vēsturisko saturu, proti, prāta relīģija un atklāsmē it kā veido divas koncentriskas sfēras, no kurām iekšējā ir prāta relīģija, bet ārējā ir atklāsmē. Taču, ja mēs aplūkojam atklāsmi kā „morāles jēdzienu vēsturisko sistēmu”, tad redzam, ka tā noved mūs atpakaļ pie šīs tīrā prāta relīģijas sistēmas, kas nav teorētiska, bet ir morāli praktiska un satur morālo *a priori*, kas ir cilvēkā. “Starp prātu un Svētajiem Rakstiem pastāv vienotība”<sup>99</sup> – norāda Kants. Lai rastu šo vienotību, it kā varētu iet abos virzienos un sasniegt vienu un to pašu rezultātu, taču Kants viennozīmīgi norāda uz prāta prioritāti, uz to, ka šis ceļš sākas no prāta pozīcijām, bet atklāsmes moments – vēsturiski tvertā reliģiozā ticība gūst tam apstiprinājumu. Ja tā nenotiktu, proti, ja kā primāro mēs domātu atklāsmi, iespējams, mēs nemaz nenonāktu līdz prāta robežās tvertam skatījumam uz relīģiju, un atklāsmē novestu nevis pie moralitātes, kā rezultātā ticība tiktu īstenota morālā likuma pildīšanā, bet pie kulta, kas ir tīrs pašmērķis, caur ko relīģija noslēdzas sevī.

Tātad Kants atsakās no institucionalizētas reliģijas, taču nekādā gadījumā viņš neatsakās no ticības un neatsakās no Dieva idejas. Tas ir drosmīgi, jo Kanta ir spiests apgaismības laikmeta paradigmaticajās robežās emancipēto prātu pacelt pāri citām jomām, taču viņš vēl atstāj vietu arī reliģijai. Šī reliģijas redzamā loma nav pārāk liela un nozīmīga, daudzi to uzskata par aizejošās metafizikas paliekām. Kants, to paredzot, paglābj Dieva ideju zem „noslēpuma” jēdziena, tādā veidā, norobežojoties no tā iesaistes modernajā filosofijas diskursā, bet tajā pašā laikā saglabājot iespēju šo jēdzienu rehabilitēt tad, kad tas būs iespējams. Tādēļ daudzi autori Kanta praktiskajā filosofijā nevēlas saskatīt saistījumu starp moralitāti un relīģiju, turklāt šī neskaidrība dod iespēju ārkārtīgi brīvām interpretācijām.

Pēc Hābermāsa uzskatiem vadošais motīvs pārejā no morāles pie reliģijas Kanta kritiskajā reliģijas filosofijā „nav vienkārši tīrā prāta lietošana kādā tieksmju aficētā jutekliskā prāta novirzē, bet gan nepamatotas ciešanas”<sup>100</sup>. Līdzīgi Hābermāss raugās uz Kanta svētlaimes iesaistīšanu augstākā labuma jēdzienā – nekā uz morāles realizēšanas dimensiju, bet kā “netaisni cietušā fenomenu”<sup>101</sup>.

<sup>99</sup> Ibid.

<sup>100</sup> Sal.: *Glauben und Wissen. Ein Symposium mit Jürgen Habermas*. Hrg. von Langthaler R. und Nagl-Docekal H. Wien: Oldenbourg, 2007, S. 21.

<sup>101</sup> Ibid. S. 22.

Hābermāss uzskata, ka Kants ir vēlējies metafiziku aktualizēt kā fonu ticības pamatošanai, taču, viņaprāt, ticība Kanta nozīmē ir jāsaprot vairāk kā *modus*, nevis kā tās saturiskās nozīmes aktualitāte. „Kants ticības saturam meklē prāta ekvivalentu, ticīgā kognitīvo *habitus*<sup>102</sup>, norāda Hābermāss. Lai ilustrētu šo domu, viņš izvēlas citēt Kantu, turklāt tieši to pasāžu, kurā Kants runā par ticību ne tās reliģiskajā nozīmē, bet pragmatiskajā, varētu arī teikt, vispārcilvēciskajā nozīmē kā par ticību sev, ticību uz labu, ticību savai rīcībai: „Ticība (kā *habitus* un **nevis kā *actus***) (uzsvērums mans – I.P.) ir prāta morālais domāšanas veids tā pārliecībā par to, kas nav pieejams teorētiskajai izziņai. Ticība tātad ir pastāvīgs dvēseles pamatprincips – to, kas nepieciešami jāpieņem kā nosacījums augstākā morālā galamērķa iespējamībai, pieņemt par patiesu, ņemot vērā nepieciešamību sasniegt šo mērķi, lai gan tā iespējamību, bet tāpat arī tā neiespējamību mēs nevaram atskārst. Ticība (**tas, ko parasti tā sauc**) (uzsvērums mans – I.P.) ir paļāvība uz kāda nolūka sasniegšanu, pēc kura tiekies ir mūsu pienākums, bet tā īstenošanas iespēju mēs nevaram atskārst”<sup>103</sup>. Seko arī Kanta piezīme šajā pašā kontekstā: „Ticība ir paļāvība uz morālā likuma solījumu, tomēr nevis tādu solījumu, kas ietverts šajā likumā, bet tādu, ko es tanī ielieku, proti, uz morāli pietiekami pamatotu. Jo nekāds prāta likums nevarētu pavēlēt galamērķi, ja prāts tanī pašā laikā neapsolītu, kaut arī bez īstas skaidrības, tā sasniedzamību un ar to neattaisnotu mūsu pārliecību par vienīgajiem nosacījumiem, ar kuriem mūsu prāts šo sasniedzamību tikai var domāt. To jau arī izteic vārds „*fides*”, var tikai apšaubīt veidu, kā šis izteiciens un šī īpašā ideja iekļuvusi morālajā filosofijā, jo tie visupirms ieviesti līdz ar kristietību un to pieņemšana varētu varbūt likties tikai lišķīgs tās valodas atdarinājums. Bet tas nav vienīgais gadījums, jo šī apbrīnojamā reliģija sava izklāstījuma vislielākajā vienkāršībā padarījusi filosofiju bagātāku ar daudz noteiktākiem un tīrākiem tikumības jēdzieniem nekā jēdzieni, kurus tā līdz šim bija varējusi sniegt, un šos jēdzienus, kad tie parādījās, prāts brīvi atzina par labiem un pieņēma kā tādus, pie kuriem pats arī varēja un tam vajadzēja nonākt, kurus varēja ieviest un kurus tam vajadzēja ieviest”<sup>104</sup>. Tieši no šīs piezīmes varam noprast, ka Kants ir licis uzsvāru nevis uz kaut kādu ticību vispār, bet gan norādījis uz dialektiskām attiecībām starp prāta ticību un kristīgo ticību.

Ir jāuzsver divi momenti, kurus ir saskatījis Hābermāss un kuri, viņaprāt, norāda uz ticības izpratnes distancēšanos no reliģiskās ticības: 1) Ticība tiekot parādīta kā tāda, kas vērsta uz rezultātu. Tiešām – ja ticības konceptu margināli uzlūko tikai kā situatīvu rīcību

<sup>102</sup> **Habermas J.** Kritik der Vernunft. // *Philosophische Texte*. Bd. 5. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2009, S. 356.

<sup>103</sup> **Kants I.** *Spiestspējas kritika*. Tulk. Rihards Kūlis. Rīga: Zvaigzne ABC, 2003, 250. –251.lpp.

<sup>104</sup> Ibid. S. 250. Sal. ar zemsvītras piezīmi.

regulējošu motīvu jeb „paļāvību uz nodomu īstenošanos”<sup>105</sup>, tā varētu interpretēt, taču mums ir jāņem vērā abas ticības izpratnes: pirmkārt, ticība kā paļāvība uz morālā likuma apsoliņumu, ko es pats tajā ielieku; otrkārt, ticība kā pārliecība par to, ka mans pienākums kā morālais imperatīvs ir dievišķā likuma iniciācija. Treškārt, mums jāņem vērā arī šo attiecību dialektika, kas saista abas izpratnes. Atbilstoši šiem apsvērumiem Hābermāsa iepriekš minētais arguments nav pamatots. 2) Otrais moments – Hābermāss norāda, ka Kants ir gribējis izcelt ticības „vēstījuma” fenomenu kā uzticēšanos morālā likuma apsoliņumam, bet atsacīties no „sagrālā” momenta. Izdarot kopsavilkumu, viņš secina: „Tātad tā [ticība] satur ticību gala rezultātam, kurā varētu summēties visas morāliskās rīcības pasaulē”<sup>106</sup>. Ticības nojēgums tiek paplašināts. Viņš uzsver, ka no prāta ticības izriet divas konsekvences – „no morāliskajām zināšanām – ticība uz pārliecinošiem pamatiem, bet no reliģiskās ticības – eksistenciāla interese par cerību piepildīšanos”<sup>107</sup>. Tātad, Hābermāsaprāt, Kants nav gribējis priekšplānā izvirzīt ticības jēdziena reliģisko saturu, bet integrēt praktiskajā prātā reliģiskās ticības moda pragmatisko nozīmi.

Kā secina Hābermāsa komentētājs Kristians Dancs (*Danz*) (2007), Hābermāsa reliģijas izpratne ir tuva Kanta praktiskā prāta un reliģijas saistījumam. Taču Hābermāss šo Kanta reliģijas subjektīvi teorētiskas izpratnes iedibinājumu transformē kā „komunikatīvi teorētisku paradigmu”<sup>108</sup>. Reliģijas nozīmība tiek skatīta vienīgi morāles realizēšanas kontekstā – „kā morālo rīcību motivējošais virzītājspēks”<sup>109</sup>. Kanta reliģijas filosofija ir brīvības realizēšanās teorija, un reliģijā šādā ziņā tiek tematizēti brīvības nosacījumi. Pēc Danca domām Kantam reliģija ir arī „praktiskās paš-apziņas (*Selbstbewusstseins*) pašizskaidrojuma (*Selbstdeutung*) forma”<sup>110</sup>.

Hābermāss uzsver, ka viņu interesē ne tik daudz Kanta reliģijas filosofijas vēsturiskā, cik tās sistēmiskā nozīme mūsdienīgā morālteorijas un demokrātisko valststiesību kontekstā: “Mani interesē Kanta reliģijas filosofija no tāda skatpunkta, kā var iedzīvināt reliģiskās tradīcijas semantisko mantojumu, neizdzēšot robežas starp zināšanām un ticību.”<sup>111</sup> Tieši šis reliģijas – kā morāles pamatu – motivējums Hābermāsa skatījumā kļūst paradigmatisks, jo tas iezīmē ne tikai jauno laiku reliģijas filosofijas sākumu, bet arī turpmāko reliģijas kritikas ceļu. Viņš akcentē ļoti būtisku lietu – pavērsienu, ko veica Kants reliģijas kritikā, proti, ka

<sup>105</sup> **Habermas J.** Kritik der Vernunft. // *Philosophische Texte*. Bd. 5. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2009, S. 357.

<sup>106</sup> Ibid.

<sup>107</sup> Ibid.

<sup>108</sup> **Danz K.** Religion zwischen Aneignung und Kritik. Überlegungen zur Religionstheorie von Jürgen Habermas. // *Glauben und Wissen. Ein Symposium mit Jürgen Habermas*. Hrg. von Langthaler R. und Nagl-Docekal H. Wien: Oldenbourg, 2007, S. 13.

<sup>109</sup> Ibid. S. 13.

<sup>110</sup> Ibid. S. 17.

<sup>111</sup> Ibid. S. 20.



religiozitāte izriet no prāta, ka „prāts norāda uz reliģisku pirmavotu”<sup>112</sup>. Pats būtiskākais Hābermāsa secinājums par Kanta reliģijas filosofijas dekonstrukciju – tās nozīmības akcents postmodernajā situācijā. Ja nepastāv ārēji universāli principi, tie tiek meklēti pašā cilvēkā. Tāpat kā Kants, arī Hābermāss saskata tos indivīda brīvībā. Hābermāsa redzējumā Kants paplašina indivīda spontānās brīvības nojēgumu līdz brīvības autonomijai un “pirmais – postmetafiziskajā laikmetā – dod lielisku piemēru sekularizējošai un vienlaicīgi glābjošai ticības patiesības dekonstrukcijai”.<sup>113</sup>

#### **1.1.4. Komunikatīvā prāta iniciācija klasiskās kritiskās teorijas telpā**

Darba „Komunikatīvās rīcības teorija” (*Theorie des kommunikativen Handelns*) (1981) divos sējumos Hābermāss sniedz vispārīgu un aptverošu laikmeta un sabiedrības raksturojumu. Darbs turpina klasiskās kritiskās teorijas<sup>114</sup> attīstības līniju, kura sākas ar Kanta kritisko prāta analīzi, bet 20. gadsimtā sociālās filosofijas laukā augstāko punktu sasniedz Frankfurtes skolas tradīcijas ietvaros. Arī Hābermāss, kā Frankfurtes skolas sekotājs, turpina kritiskās teorijas projektu, ko aizsāk Horkheimers un Adorno. Hābermāss parāda, ka modernizācijas pētījumi 50.– 60. gados deva iemeslu tam, ka postmodernisma jēdziens izplatījās sociālo zinātņu pārstāvju vidē. Modernizācijas straujā pašattīstība ir tā, kas noved pie abstrahēšanās no Rietumu domāšanai raksturīgā racionālisma, kura iekšienē radās modernitāte. Hābermāss saskata, ka pārtrūkst saikne starp modernizācijas jēdzienu, paš-apzināšanos un paš-izpratni, kas raksturīga modernitātei.

„Komunikatīvās rīcības teorija” rada jaunu filosofijas izpratni. Šis darbs ir kā protests pret prāta kundzību, ko postulē kritiskā teorija. Pretēji kritiskās teorijas nostādnei, ka sabiedrības teorijai ir jāatbilst „emancipētās pašrefleksijas autoritatīvi kritizējošai (*herrschaftskritischen*) teorijai, Hābermāss savā darbā mēģina pārveidot to uz komunikatīvā prāta racionāli teorētiskiem pamatiem, kā arī vēlas atjaunot filosofijas un zinātnes attiecības, arī filosofijas un reliģijas attiecības. Integrējot valodas un zinātnes teoriju laikmetiskās tendences, Hābermāss rada visaptverošu sabiedrības teoriju, kuras galvenā ideja atsedz, ka

---

<sup>112</sup> Ibid. S. 21.

<sup>113</sup> **Habermas J.** *Wissen und Glauben. Rede zum Friedenpreis des deutschen Buchhandels* 2001. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001.

<sup>114</sup> Kritiskās teorijas galvenie pārstāvji ir Makss Horkheimers, Teodors Adorno, Herberts Markūze – „Sociālo pētījumu institūta”, kurš atradās Frankfurtē, veidotāji – , tādēļ šo filosofijas skolas virzienu sauc arī par Frankfurtes skolu. Šo teoriju, kas balstās uz Marksa mācību, ir izveidojuši Horkheimers un Adorno, arī Hābermāss ir šīs skolas sekotājs. Teorijas pamatā ir priekšstats par cilvēku kā vēstures subjektu un vēstures mērķi. Cilvēks pats ir savas dzīves veidotājs vēstures procesa gaitā. Kritika ir vērsta pret tehnokrātiju, pret prāta kundzību, kas ir aizsegusi apgaismības pasludināto prāta emancipāciju. Par cilvēka mērķi ir kļuvusi dabas objektivizēšana un pakļaušana, taču rezultāts ir cilvēka atsvešināšanās.

cilvēku sabiedriskās dzīves formu struktūrās ir nesagraujams komunikatīvas racionalitātes moments.

Darba 1. sējumā „Rīcības racionalitāte un sabiedrības racionalizācija” (*Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*) Hābermāss, analizējot Vēbera racionalizācijas teorijas recepciju no Lukāča līdz Adorno, norāda, ka ir skaidrs, ka sabiedrības racionalizācija ir tikusi domāta kā „apziņas konkretizācija”<sup>115</sup>. Taču šāda jēdziena stratēģija noved pie paradoksa, kas parāda, ka šī tēma apziņas filosofijas jēdzieniskajā kontekstā nevar tikt apmierinoši apstrādāta. Acīmredzot tādēļ, ka šī tēma ir skatīta vienpusīgi, tikai viena domāšanas veida ietvaros. Kamēr racionālisma problēma un konkretizācijas problēma orientējas sabiedrības teorētiskajā, Kantam un Hēgelim raksturīgajā, vāciskajā domāšanas līnijā, kas stiepjas no Marksa pār Vēberu līdz Lukāčam un kritiskajai teorijai, paralēli šiem procesiem notiek paradigmatisks pavērsiens no mērķorientētas darbības (*Zwecktätigkeit*) uz komunikatīvu rīcību. Par galvenajiem šī pavērsiena iniciatoriem Hābermāss uzskata Georgu Herbertu Mīdu (*Mead*) (1863–1931) un Emilu Dirkheimu (*Durkheim*) (1858–1917). Tāpat kā Vēbers arī viņi ir piederīgi paaudzei, kas iedibināja moderno socioloģiju. Mīds ir izstrādājis socioloģijas komunikatīvi teorētiskos pamatus, bet Dirkheims – uz sociālo un sistēmintegrāciju orientējošu sabiedriskās solidaritātes teoriju.

Hābermāss saskata, ka Mīds mēģina eksplicēt simboliski pastarpinātu interakciju un rīcību sociālajās lomās, raksturojot divus interakciju līmeņus: pirmais interakcijas līmenis ir caur emergenci radies jauns komunikācijas medijs, otro līmeni raksturo izturēšanās gaidu normēšana (*Normierung der Verhaltensorientierung*)<sup>116</sup>. Komunikācija no izturēšanos stimulējošiem žestiem pārorientējas uz simbolu lietošanu; tas savukārt iezīmē pāriešanu pie normatīvi regulējošas rīcības. Savukārt Dirkheima kolektīvās apziņas jēdzienā, Hābermāsprāt, mēs varētu identificēt komunikatīvās rīcības pirmsvalodiskās saknes<sup>117</sup>, kurām ir simbolisks raksturs, kas varētu norādīt uz normu vadītu (*normengeleitenden*) rīcību. Viņš piezīmē, ka Dirkheims gan nenošķir rituālo prakšu reliģiskajā simbolismā iedibināto kopību (*Gemeinsamkeit*) un valodiskas izcelsmes intersubjektivitāti. Interesanti, ka Hābermāss saskata, ka Mīda un Dirkheima raksturotā komunikatīvā rīcība implicīti ietver ne tikai normativitāti, bet arī svētā autoritāti.

---

<sup>115</sup> **Habermas J.** *Theorie des kommunikativen Handelns*. Bd. 2. Kritik der funktionalistischen Vernunft. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995, S. 9., sal. arī **Habermas J.** *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Bd. 1. Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981, S. 453.-489.

<sup>116</sup> Ibid. S. 69.

<sup>117</sup> Ibid.

### 1.1.5. *Postmodernais domāšanas motīvs*

Ņemot vērā Rietumu filosofiskās domas vēsturiskos līkločus, jāsecina, ka, veidojot modernās diskursētikas arhitektoniku, nedrīkst neievērot postmoderno domāšanas veidu un kritiku, ko tas vērš pret vēsturi. Pirmkārt, tādēļ, ka jebkura veida filosofiskā domāšana paredz kritiku, kas vērsta pret cēloņiem un situāciju, kas šo domāšanu ir radījuši. Arī postmetafiziskās domas motīvi kritizē metafizisko domāšanu, jaunais motīvs rodas kā vecā motīva kritika. Jebkura prāta kritika ir savā ziņā konstruktīva, jo tā, kritizējot veco tradīciju, rada jaunu. Arī Kanta prāta kritika un centieni padarīt metafiziku par zinātņi sākas ar iepriekšējās tradīcijas – sholastiskās metafizikas un tās dogmatisko priekšstatu – kritiku. Apgaismības tradīcijas prāta kritikas aizsākums, kas padara metafiziku, tādējādi arī filosofiju vispār, par prāta kritiku, modernajā domāšanā kļūst par totalitāti, un apgaismības emancipētais prāts kļūst par pakļaujošu prātu. Otrkārt, tādēļ, ka šī postmodernā kritika ir destruktīva, tā neveido jaunas sistēmas, tā mēģina pārvarēt tradīciju, to sagraujot, iespējams, tādēļ, lai pārtrauktu šo kritikas ekspansiju. Un tomēr tā veido šodienas filosofisko domāšanu. Zināmā mērā arī Hābermāss pieslejas šai postmodernajai pozīcijai, tieši mēģinot meklēt ceļus prāta kritikas pārvarējumam. Viņš uzskata, ka **prātu vispār nedrīkst pakļaut kritikai**, un ne jau tikai tāpēc, ka šāda kritika ir iekšēji pretrunīga, jo prāts tiek pakļauts paša prāta analīzei, bet galvenokārt tādēļ, lai atjaunotu filosofiskās domāšanas statusu laikmetiskā kvalitātē.

Jau iepriekš tika minēts, ka laikmetu, kurā šobrīd dzīvojam, raksturo neticība lielajiem metastāstījumiem, kā to īsi kvalificē Žans Fransuā Liotārs. Gan Hābermāss, gan Liotārs šo faktu konstatē, izvairoties no nevajadzīgas moralizēšanas, jo tā neko nedod, – laikmetiskā situācija ir tieši tāda, ka tā neieklausās moralizēšanā, tādēļ jēgpilnīgi ir piedāvāt ko citu, tostarp **mēģinājumu saprast**, un, pirmkārt, saprast cēloņus, kādēļ filosofiskā situācija ir nonākusi līdz šādam stāvoklim. Otrkārt, izmantot iespējas, ko piedāvā pats laikmets, proti visplašākā veida komunikācijas iespējas.

Iepriekš veiktā laikmeta paradigmātisko pārvērtību analīze jau daudzējādā nozīmē atsedza šīs parādības cēloņus, taču var piekrist arī Liotāra izvirzītajām konsekvencēm, proti, ka postmoderno situāciju ir izraisījis zinātnes progress, savukārt šis progress paredz, ka šāda neticība [lielajiem stāstījumiem] pastāv<sup>118</sup>. Šo stāstījumu leģitimācijas krīzi, pēc viņa domām, sākotnēji izraisa metafiziskās filosofijas pārvarējums, kas jau ir ierosinājums tam, ka „stāstījuma funkcija zaudē savus funktores, diženo varoni, lielās briesmas, lielos ceļojumus

---

<sup>118</sup> Liotārs Ž. F. *Postmodernais stāvoklis. Pārskats par zināšanām*. No fr. val. tulk. Lapinska I. Rīga: Laikmetīgās mākslas centrs, 2008, 8. lpp.

un diženo mērķi, tā izkliedējas mākoņos – valodas naraīvajos, bet arī denotaīvajos, norādījuma, aprakstošajos utt. elementos un katram līdzī nāk pragmatiskās valences *sui generis*. Katrs no mums dzīvo daudzu valenču krustpunktā. Mēs nebūt ne nepieciešami veidojam valodiskas kombinācijas, savukārt tām, ko mēs veidojam, piemīt īpašības, kas nebūt ne nepieciešami ir komunicējamas”.<sup>119</sup> Ar metafizikas pārvarējumu situācija veidojas tā, ka lielās filosofiskās sistēmas, proti, zināšanas, ko ietver šie stāstījumi, tiek divkārt deleģitimētas, pirmkārt, sabrūkot pašai sistēmai, otrkārt, – šīs sistēmas ietvaros leģitimētajām zināšanām. Zināšanas tiek atmaskotas kā spekulatīvas. Jautājums, kādā veidā un vai vispār varam šodien runāt par zināšanu leģitimāciju? Interesanti, ka daudzi filosofi, domājot par šo deleģitimācijas problēmu, piemēram, Apels, Pīrss, Hābermāss, norāda uz Nīči. Šķiet, ka tas ir tādēļ, ka Nīče ārkārtīgi eksaltētā patiesības [neiespējamības] „definīcija” pavērsās pret viņu pašu, nihilismu pārvarot ar paša ieročiem. Tātad, ja runājam par spekulatīvu zināšanu pamatošanu, tiek lietots „spekulatīvajā valodspēlē” (Liotāra termins)<sup>120</sup> neaizstājams pieņēmums, proti, ka izteikums, kas nosaka, ka kāds process eksistē, ir identisks ar šo procesu. Ja mēs apgalvojam, ka ir patiesība, tad patiesība ir (spekulatīvā nozīmē); ja mēs apgalvojam, ka patiesības nav, mēs pārkāpjam pozitīvo zināšanu robežu un šādam izteikumam nav jēgas, jo mums nevar vienlaikus būt un nebūt patiesība. Ja Nīče apgalvo, ka patiesība ir maldi, viņa izteikumam ir jēga, jo viņam ir patiesības jēdziens un viņš to mēģina eksplīcēt. Tā kļūst par viņa paša problēmu, ja viņam patiesība ir izrādījušies maldi, bet principā ir iespējams, ka tā var nebūt. Ja šīs spriedumu sistēmas ietvaros tiktu definēts, kas ir patiesība un kas ir maldi, un tiktu pierādīts, ka maldi ir pretēji patiesībai, spriedums nebūtu konsistents, jo nevar reizē būt patiesība un ne-patiesība. Turklāt šī būtu spekulatīva, pozitīvu spriedumu sistēma. Tātad Nīče gribot negribot paver ceļu nespekulatīvu zināšanu leģitimācijai, vismaz viņš norāda uz šādu iespēju. **Tas nozīmē arī, ka zināšanu deleģitimācija kaut kādā veidā liecina par zināšanu leģitimācijas meklējumiem, kā arī apgalvo Liotārs: „Šeit mums ir deleģitimācijas process, kura virzošais spēks ir prasība pēc leģitimācijas”<sup>121</sup>.**

Franču postmodernisma domātāji arī šodien meklē veidus, kā atjaunot filosofijas privilēģijas, tās racionalitātes pozīcijas, taču ne to kritiskajā izpildījumā. Žils Delēzs un Fēlikss Gvatari darbā „Kas ir filosofija?” (1991) uzsver, ka filosofijas uzdevums šodien ir nemītīga jaunrade, proti, jaunu jēdzienu<sup>122</sup> radīšana, turklāt šis jēdzienrades raksturs nepiešķir

---

<sup>119</sup> Ibid.

<sup>120</sup> Ibid. 82. lpp.

<sup>121</sup> Ibid. 83. lpp.

<sup>122</sup> Jēdzienam Delēza izpratnē ir cita slodze nekā vācu filosofijas tradīcijā, precīzāk, tas tiek paplašināts no definējama jēdziena līdz plašākam domas stāvoklim vai domas vingrinājumam. Par jēdzieniem viņš atzīst

filosofijai ne pārākumu, ne privilēģijas, jo pastāv arī citi domāšanas un radīšanas veidi. Filosofija tiek nošķirta no zinātniskās vai mākslinieciskās domāšanas. „...Kāpēc vajag radīt jēdzienu, turklāt arvien jaunus jēdzienus, kādas nepieciešamības iespaidā un kādai vajadzībai? Kā labad? Atbilde, ka filosofijas dižums nekam nekalpo, ir koķetērija, kas vairs neuzjautrina pat gados jaunākos. Lai kā arī būtu, mūs nekad nav nodarbinājusi metafizikas nāves vai filosofijas pārvarēšanas problēma: tā ir nevajadzīga un neciešama muldēšana. Mūsdienās mēdz runāt par sistēmu neveiksmēm, lai gan mainījies ir tikai sistēmas jēdziens. Ja ir vieta un laiks jēdziena radīšanai, tad operāciju, kas noved pie radīšanas, vienmēr sauks par filosofiju”.<sup>123</sup>

Ievērtības cienīga ir autoru attieksme pret komunikāciju. Nav iespējams atrisināt pretrunu starp subjektu un kopību. Notiekot diskusijai, katrs subjekts atrodas savā „galvā”, savā pasaulē, viņi runā, bet nav racionālas komunikācijas. Kad beidzot spēles noteikumi ir pieņemti, varbūt pat atrasta vienošanās, diskusija vairs nenotiek, jo tā nav nepieciešama. Izveidojas aplis, kura iekšienē nav iespējama komunikācija. „Visus diskutētājus un komunikatorus vada resentiments, viņi runā tikai par sevi un apstrīd tukšas vispārības. Filosofija ir šausmās no diskusijām, tai vienmēr ir darāms kas cits. [...] Bet vai tad Sokrats filosofiju tomēr nepārvērta par brīvu diskusiju draugu starpā? Vai tad filosofija kā brīvu cilvēku saruna nav grieķiskā sabiedriskuma virsotne? Īstenībā Sokrats visas diskusijas nemitīgi padarīja neiespējamās. – gan jautājumu un atbilžu *agōn* īsajā formā, gan diskursu sacīkstes garajā formā. Draugu viņš pārvērta par viena paša jēdziena draugu, un jēdzienu – par nepielūdzamu monologu, kas vienu pēc otra likvidē visus sāncenšus”.<sup>124</sup>

Ūve Šteinhofs darbā „Efektīvā ētika” (2006) pauž pārlicību, ka postmodernā kritika vēršas pret noteiktiem apgaismības elementiem, turklāt tā nekādā ziņā nav apgaismības pretiniece, bet tā vēršas pret apgaismības intenču radikalizēšanu. Varētu teikt, ka, pēc postmodernisma uzskatiem, katrs līdzeklis, kuru apgaismība lietoja, lai emancipētu cilvēku (Kanta vārdiem runājot, – tā iziešanu no nepilngadības, kurā viņš ir paša vainas dēļ), kļuva par apspiešanas instrumentu<sup>125</sup>. Šteinhofs runā par subjekta kritikas postu.

Šteinhofs uzsāk aktuālu diskusiju, kas liek pārdomāt, vai modernās postmetafiziskās domāšanas gaitā paradigmātiskā domāšanas motīvu pārvirze, piemēram, subjekta lomas

---

„parakstītus” jēdzienus kā, piemēram, Aristoteļa substance, Dekarta *cogito*, Leibnica monāde, Kanta nosacījums, Bergsona ilgstamība, bet tie var būt arī citi, galvenais, ka jēdzieni ir pakļauti atjaunošanās, aizstāšanas un mutāciju spaidiem. Jēdziena izpratnē ir Heidegeriskas konotācijas - jēdziens teic notikumu nevis būtību vai lietu, tas ir tīrs „Notikums”, „šādība” un „būtnība”. Sal. Delēzs Ž., Gvatari F. *Kas ir filosofija?*, no fr. val. tulk. Zembahs R. Rīga: SIA Jāņa Rozes apgāds, 2011, 7.- 42.lpp.

<sup>123</sup> Ibid. 15. lpp.

<sup>124</sup> Ibid. 37. lpp.

<sup>125</sup> Steinhoff U. *Effiziente Ethik. Über Rationalität, Selbstformung, Politik und Postmoderne*. Paderborn: mentis, 2006, S. 13.

mazināšanās, nenoved pie galēji radikālām tendencēm. Vēsturē ir bijis ne mazums piemēru, kad notiek šāda ideju radikalizācija, piemēram, scientisms, marksisms u.c. Šīs diskusijas kontekstā diskursētikas autoriem vajadzētu ņemt vērā, ka nepieciešams saglabāt zināmu līdzsvaru starp subjektu un kopību, un tad neveidotos situācija, ka subjekta intereses tiktu pakļautas kopīgām interesēm.

Pēc Šteinhofa domām, subjekts, kas ir cilvēks, persona, ir ontoloģiski pakārtots viņa mērķiem, prezencēm, uzskatiem un uztverei. Taču šīs lietas nedrīkstētu definēt cilvēku. Jautājums ir, vai cilvēks kļūst par citu cilvēku, ja mainās viņa uzskati, mērķi vai, piemēram, viņš veic reliģisku konversiju. Kaut gan bieži ikdienā mēs lietojam metaforisku izteicienu „viņš ir kļuvis pavisam cits cilvēks”, diez vai tam ir dziļāka nozīme kā tā, ka tas satur loģisku pretrunu. Ja, piemēram, bērns jautātu – kas ar mani būtu noticis, ja es būtu piedzimis Ķīnā, atbilde varētu būt – tad tu būtu nokļuvis ķīniešu cirkā. Maz ticams, ka atbilde būtu – tas nevar būt, jo tad tu nebūtu kļuvis tu.

Subjekta koncepta kritika var novest arī pie atbildības jēdziena korekcijas. Cik relevants ir šāds „subjekta nāves” skaidrojums, īpaši praktisku un morālu jautājumu kopsakarā, ir atkarīgs no tā, no kādas subjekta izpratnes mēs gribam atvadīties. Ikdienas praksēs mēs pazīstam dažādas subjekta jēdziena nozīmes. Ja ar šo jēdzienu apzīmē personas kā rīcības subjektus (*Subjekte der Handlungen*), kas liecina par subjektu kā atbildīgas rīcības subjektu, – pret šādu subjekta izpratni kritiku nedrīkstētu vērst.

Liberālās pozīcijas, to skaitā arī Hābermāsa kā diskursētikas projekta autora, nostāja ir tāda, ka subjekta kā personas patība (*Selbst*) jeb tā būtība, ko psiholoģijā apzīmē ar identitāti, nav pakārtota personas mērķiem vai uzskatiem, proti, patība ir svarīgāka par šiem uzskatiem un mērķiem. Jo šī persona var izmainīt savus mērķus, nepārtraucot būt tā, kas viņa ir. Ja patība tiktu definēta caur personas vērtībām un mērķiem, persona beigtu eksistēt, ja mainītos šie mērķi. Šteinhofs norāda, ka daudzi postmodernie domātāji paiet garām (*gehen vorbei*) šādai subjekta jēdziena liberālai izpratnei.<sup>126</sup> Piemēram, Fuko kā subjekta kritiķis ir pret subjekta izpratni, kur subjekts tiek definēts kā tāds, kas brīvi pakļaujas likumam. Taču liberālisms nekritizē šo kantiānisko subjekta izpratni, faktiski ir tā, ka šīs abas kritikas – liberālisma un postmodernā – nesaskaras.

Postmodernā domāšana nenoliedz komunikāciju, taču šī komunikācija ir irefleksīva, bieži tā ir tikai virtuāla un to nosaka „sociālo saišu daba” (pēc Liotāra atziņas)<sup>127</sup>. Cilvēks, kas mēģina apliecināt savu socialitāti šādās anonīmās kvazisociālās struktūrās, faktiski ir

---

<sup>126</sup> Ibid. S. 18.

<sup>127</sup> Sal.: Liotārs Ž. F. *Postmodernais stāvoklis. Pārskats par zināšanām*. No fr. val. tulk. Lapinska I. Rīga: Laikmetīgās mākslas centrs, 2008, 35. lpp.

indivīds, kurš tikai apliecina savu atsvešinātību. Liotārs, atsaucoties uz Bodrijāru, gan piezīmē, ka, „Pats” nav nekas daudz, bet tas nav izolēts, tas ir ietverts attiecību tīklojumā, tik kompleksā un kustīgā kā vēl nekad. Jauns vai vecs, vīrietis vai sieviete, bagāts vai nabags, tas vienmēr ir novietots komunikācijas aprites mezgla punktos, lai arī necīgos.”<sup>128</sup>

Hābermāss atgādina, ka šodien filosofija nav spējīga izvirzīt derīguma kritērijus cilvēka saprašanai<sup>129</sup>. Filosofija ir spiesta operēt ne ar pašas izvēlētiem racionalitātes nosacījumiem<sup>130</sup>. Tādēļ arī tā ir spiesta atsacīties no sociāli darbīgas, aptverošas mācības tradicionālajām formām un paliek teorētiska. Beigu beigās tā nespēj norādīt uz kādu vērtību hierarhiju daudzveidīgo dzīvesformu pluralitātē. Tā ierobežojas ar vispārīgu dzīvespasaules struktūru konceptualizāciju.

## 1.2. Sociālo zinātņu krīzes un zinātniski teorētiskās domāšanas radikalizācijas ietekme uz Apela filosofiju

„Šai apgaismībai nav vajadzīgs nekas cits kā *brīvība*; turklāt visnekaitīgākā no visa, ko var saukt par brīvību, proti, visās lietās *publiski izmantot* savu prātu”<sup>131</sup>, raksta Kants (1784) darbā „Atbilde uz jautājumu: kas ir apgaismība?”. Viena no svarīgākajām tēmām, kas šodien tiek skatīta jaunā gaismā, ir caur apgaismības tradīciju nākušā refleksīvā prāta paškritikas ideja. Kā raksta Volfgangs Kūlmans, kura filosofija šodien pieslejas Apela transcendentālpragmatiskajai teorijai, darbā „Kants un transcendentālpragmatika” (*Kant und die Transzendentalpragmatik*) (1992), jauno laiku filosofijas apziņā, kuras nozīmīgākais pārstāvis, iespējams, ir Kants, prāts pats, kas pretēji izzināmajai pasaulei ir pavisam cits (*ganz Andere*), ir kļuvis par galveno tēmu<sup>132</sup>. Turklāt šī tēma Kantam ir, ne tik daudz kā teorētiskās ziņkāres (*Neugierde*) izpausmes lauks un prāta teorijas priekšmets, bet gan vairāk kā prāta kritikas tēma. To var saukt par pilnīgu uzticēšanos prātam<sup>133</sup>. Un Kūlmans arī citē Pīrsu, liekot saprast, cik liela ir viņa ietekme uz Apelu un transcendentālpragmatisko koncepciju, – „ir jēgpilni tam [prātam] uzticēties, uz to likt [cerības], ap to pūlēties, no tā *in the long run* sagaidīt patiesību un pareizību”<sup>134</sup>.

---

<sup>128</sup> Ibid. 37. lpp.

<sup>129</sup> Habermas J. Nachmetaphysisches Denken. // Kritik der Vernunft. // *Philosophische Texte*. Bd. 5. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2009, S. 164..

<sup>130</sup> Ibid.

<sup>131</sup> Kants I. Atbilde uz jautājumu: kas ir apgaismība? // *Kas ir apgaismība?*. Tulk. Šuvajevs I. Rīga: Zvaigzne ABC, 2005, 16. lpp.

<sup>132</sup> Kuhlmann W. *Kant und die Transzendentalpragmatik*. Hrg. von Wolfgang Kuhlmann. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1992, S. 11.

<sup>133</sup> Ibid.

<sup>134</sup> Ibid.

Kants kā apgaismības pravietis, kas nesa apgaismības ideju un reizē arī deva iedvesmu apgaismības aizsāktajam prāta triumfam, pats kļuva par apgaismības emancipētā prāta un zinātniskuma upuri. Cenšanās padarīt metafiziku par zinātņi noveda pie tā, ka filosofija kļuva zinātniska, bet Kants kļuva nemoderns. Modernitātes filosofija norobežojās no tā, kas Kanta filosofijā neatbilda viņa paša prasībām. Palika Kanta absolūtā novitāte – transcendentālā filosofija, kuru konsekventi Kants pats varēja attiecināt uz dabaszinātņu pamatošanu, un ko mēs šodien saprotam kā viņa veikto kopernikānisko apvērsumu filosofijā. Šai domāšanas līnijai pieslejas mūsdienu zinātnes teorija un loģika, kas cenšas loģiski strukturēt filosofisko domāšanu arī šodien un visas zināšanas, to skaitā arī filosofiskās zināšanas, padara falibilas. Taču ētika, ko Kantam neizdodas deduktīvi loģiski, tātad „zinātniski”, pamatot, paliek otrajā plānā, un šodien daudzi filosofi, to skaitā arī analītiskās skolas pārstāvji, eksistenciālisma pārstāvji, izvairās no ētikas galējas pamatošanas, un ētiskā domāšana kā universāla domāšana netiek akceptēta<sup>135</sup>.

Karla Oto Apela filosofiskais sniegums ir vērst uz to, lai skaidri un mērķtiecīgi parādītu galēji pamatotas ētikas nepieciešamību un problematizētu tās iespējamības nosacījumus. Līdzīgi Hābermāsam Apels runā par filosofijas uzdevumiem šodien un filosofiskās domas vēsturiskajām metamorfozēm. Arī Apels ietur prāta kritiskās tradīcijas līniju, taču viņš vairāk pievēršas laikmeta kritiskai analīzei, un viņa kritika ir konstruktīva, atsedzot viņa mērķi pamatot ideālas komunikācijas kopības koncepciju kā ētiku galēji pamatojošu instanci transcendentālpragmatikas ietvaros.

### 1.2.1. *Mūsdienu sociālo zinātņu kritika Apela filosofijā. Hābermāsa un Frankfurtes skolas kritiskās teorijas ietekme uz Apela filosofiju*

Par izejas pozīciju savas metodoloģijas izstrādei Apels dod mūsdienu paradoksālās situācijas analīzi filosofijā, kas atsedz intersubjektīvas ētikas nepieciešamību, bet padara ļoti apšaubāmu tās iespējamību. Šī pretruna vistiešākajā veidā ir saistīta ar mērķracionālu zinātnisku koncepciju prasību cilvēku kā subjektu sistemātiski izslēgt no zinātnisko pētījumu diskursa, lai zinātņi padarītu maksimāli objektīvu, lai tā atbilstu „objektīvas” zinātnes ideālam. Apels problematizē filosofijas kā ētikas lomu šajā situācijā un caur konstruktīvu

---

<sup>135</sup> Īpaši spilgta šajā jomā ir kritiskā racionālisma skola, kurai pieder Karls Raimunds Popers. Viņš kritizē t.s. esenciālismu, kura ietvaros tiek uzdots tradicionāli viens no filosofijas pamatjautājumiem „kas tas ir? „, un vairo to sociālo zinātņu atpalcībā salīdzinājumā ar dabas zinātnēm. Nav drošticamu zināšanu, ir tikai pieņēmumi un hipotēzes, zināšanas var pārbaudīt, tās empīriski falsificējot. Hanss Alberts, kurš arī pieder šim virzienam, filosofijai piedēvē uzdevumu kritiski pārbaudīt ētiku, reliģiju un politiku.



mūsdienu filosofijas kritiku mēģina parādīt, ka tieši ētika spēj likt šos pamatus objektīvas zinātnes iespējamībai.

Kopš ir iznācis viens no Apela nozīmīgākajiem darbiem filosofijā „Filosofijas transformācija” (1976), mūsdienu industrializētajā, tehnokrātiskajā sabiedrības modelī Eiropā nekādas īpašas pārmaiņas nav notikušas, vēl vairāk eskalē šie procesi, kas satrauc Apelu un pret ko viņš šajā darbā vērš kritiku. Universitāšu tuvākās nākotnes plānos ir iekļauts uzdevums paredzēt dabaszinātnisko pētījumu attīstību kā prioritāti, jo tie, lūk, ir tehnoloģiski relevanti un modernajā industriālajā sabiedrībā var sniegt „nopietnu labumu”. Kādu gan labumu var dot tā sauktās garazinātnes? Apels uzsver, ka to funkcijas šodien ir ļoti problemātiskas, un, norādot, ka to pirmajam uzdevumam ir jābūt „pētījuma un mācības vienības komunikatīvai praktizēšanai”<sup>136</sup>, kas vērsta uz publiska viedokļa veidošanos, nepasaka daudz vairāk par Hābermāsu, kurš uzskata, ka filosofija ir kļuvusi par vietas ierādītāju zinātnēm. Katrā ziņā filosofija nav spējusi nodrošināt sev patstāvīgu vietu.

Sociālajās zinātnēs, kuras kopš 20. gadsimta veido vērā ņemamu zinātņu grupu, redzams, ka to, pat ieskaitot psiholoģiju, uzdevums tāpat ir paplašināt un veicināt dabaszinātņu un tehnoloģisko produktivitātes spēku. Apels atsaucas uz kritiskās teorijas virziena psiholoģiski socioloģisko koncepciju, kas vērsa kritiku pret tehnokrātiju un prāta instrumentalizāciju. Viņš pievienojas Hābermāsa viedoklim un citē viņa darbus „Pret pozitīvisma sašķeltu racionālismu” (*Gegen einen positivistisch halbierten Rationalismus*) (1964) un „Tehnika un zinātne kā ideoloģija” (*Technik und Wissenschaft als „Ideologie”*) (1968), kas pieslejas kritiskās teorijas līnijai. Vērtību neitrālais, uz praksi vērstais, tikai tehnoloģiski relevantais, no zinātnes kā veseluma nošķirtais scientisma jēdziens, kas ir zaudējis apgaismības deklarēto refleksīvā prāta izpratni un „apklusinājis refleksiiju kā pusi no prāta”<sup>137</sup>, šādas instrumentālā prāta kritikas gaismā tiek denuncēts par ne vairs zinātniski reflektējošu, bet interesēm kalpojošu „ideoloģiju”.<sup>138</sup>

Apels norāda uz kritiskās teorijas tendenci, kas, priekšstatot perfektu tehnokrātisku manipulācijas sistēmu, iziet no zinātnes jēdziena un ar to saistītās prakses noteiksmes un šajā zinātniski teorētiskajā un zinātniski politiskajā situācijā vēlētos iedarbināt iespējamo sistēmas

---

<sup>136</sup> **Apel K. O.** Wissenschaft als Emanzipation? – eine kritische Würdigung der Wissenschaftskonzeption der „kritischen Theorie”. // *Transformation der Philosophie*. Bd. 2. Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999, S. 128.

<sup>137</sup> **Habermas J.** Gegen einen positivistisch halbierten Rationalismus. // *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*. Bd. 16. 1964, cit. pēc **Apel K. O.** Wissenschaft als Emanzipation? – eine kritische Würdigung der Wissenschaftskonzeption der „kritischen Theorie”. // *Transformation der Philosophie*. Bd. 2. Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999, S. 133.

<sup>138</sup> **Habermas J.** Technik und Wissenschaft als „Ideologie“. // Frankfurt/Edition, Suhrkamp, 1968, S. 287, cit. pēc **Apel K. O.** Wissenschaft als Emanzipation? – eine kritische Würdigung der Wissenschaftskonzeption der „kritischen Theorie”. // *Transformation der Philosophie*. Bd. 2. Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft.. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999, S. 128..

mainīšanas sviru. Apels piemin Hābermāsa kritisko analīzi šajā jomā un nosauc viņu par „vadošo Frankfurtes skolas zinātnes teorētiķi”. Apels vērs uzmanību uz to, ka vienā no agrīnajiem Hābermāsa darbiem „Atbildes Markūzem” (1968) autors ir problematizējis emancipācijas jēdzienu, kuru savulaik pirmo reizi uz filosofiju esot attiecinājis Markss. Bet, kas ir būtiskākais – viņš ar šo jēdzienu ir saistījis „primārās izziņas intereses”, – tādējādi liekot nojaust par tēmu, kura saista Apelu, proti, komunikācijas un saprašanās apriorās struktūras.

Hābermāsa zinātniski teorētiskos centienus Apels novērtē kā tiekšanos pēc tā, lai izstrādātu mūsdienu zinātņu galvenās izziņas intereses kā to priekšmetiskās konstitūcijas (*Gegenstandskonstitution*) transcendentālos nosacījumus un nostatītu tās savstarpējās attiecībās<sup>139</sup>. Apels atsaucas uz Hābermāsa darbu „Izziņa un intereses” (*Erkenntnis und Interesse*) (1968), kurā Hābermāss raksturo divas izziņas galvenās intereses: 1) tehniskā interese, kas ir empīrisko zinātņu pamatā, 2) praktiskā interese, kas ir pamatā vēsturiski hermeneitiskajām zinātnēm un kas virza uz saprašanās paplašināšanu. Empīriski analītisko zinātņu (*Science*) praktiskās konstitūcijas iespēju, tāpat to hipotēžu eksperimentālās pārbaudes iespēju pamatā atrodas noteicošās intereses par seku kontrolētas rīcības (*erfolgskontrollierten Handelns*) iespējamo informatīvo nodrošinājumu un paplašinājumu kā „transcendentālais rāmis”. Hermeneitisko garazinātņu (tas nozīmē – iespējamās jēgas atsegšanas un iespējamās jēghipotēžu pārbaudes komunikatīvajā pieredzē) pamatā atrodas noteicošā izziņas interese, kas orientēta uz rīcību un vērsta uz iespējamās saprašanās intersubjektivitātes uzturēšanu un paplašināšanu<sup>140</sup>.

Scientiskā domāšana, kura izmanto tikai pusi no prāta, kļūst dominējoša, tās vara pārņem visas publiskās jomas. Neslēpjot arī sabiedriski politisku mērķorientāciju, tā pieprasa zinātnisku teorijas un prakses saskaņošanu. Šādi kritiskās teorijas centieni, Hābermāsaprāt, var tiek īstenoti, ņemot vērā emancipatorisko izziņas interesi (*emanzipatorische Erkenntnisinteresse*).

Acīmredzot, šī emancipatoriskā izziņas interese, kas vēlas atjaunot izpratni par prāta autonomiju jaunā intersubjektīvā līmenī uz sociālo zinātņu bāzes, ir kopīgs pamats gan Apela, gan Hābermāsa sākotnējai pozīcijai, kas varētu novest pie ētikas. Šīs prāta intereses kopumā implicē kantiāniskā prāta struktūra tās veselumā. Emancipatoriskās intereses ir saistītas ar nemainīgo prāta vēlmi kļūt veselam. Tādā nozīmē varētu turpināt Kanta domu par

---

<sup>139</sup> **Apel K. O.** Wissenschaft als Emanzipation? – eine kritische Würdigung der Wissenschaftskonzeption der „kritischen Theorie”. // *Transformation der Philosophie*. Bd. 2. Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999, S. 136.

<sup>140</sup> Ibid.

iziešanu no nepilngadības, kurā cilvēks atrodas savas vainas dēļ. Šajā gadījumā prātam jāklūst veselam no slimības, kas radusies paša vainas dēļ.

### 1.2.2. *Kanta transcendentālisma un Pīrsa pragmaticisma ietekme uz Apela transcendentālpragmatikas arhitektoniku*

Jautājums ir par to, kā iespējams savienot moderno sociālo zinātņu tīri scientisko pašizpratni un sociālo zinātņu filosofisko dimensiju. Apela filosofiskās pārdomas ir mērķorientētas uz antropoloģiski un sociālfilosofiski pamatotu izziņas un zinātnes teoriju kā metodoloģisko bāzi reālam sociālam procesam – argumentatīvam ētikas diskursam, kura mērķis ir ētikas normu pamatošana. Transcendentālā pragmatisma teoriju kā fonu jaunajai ētikai viņš iedibina, pamatojoties uz diviem līdz šim pilnīgi nošķirti filosofiskās domāšanas virzieniem – Kanta transcendentālās filosofijas un modernās valodas analīzes pamatiem. Apela filosofiskā vēlme ir būvēt un pamatot ētiku, taču šim nolūkam kā izejas pozīciju viņš izmanto Kanta tīro transcendentālo filosofiju un nevis morālfilosofiju. Tāpat kā Kants Apels sākotnēji mēģina veidot zinātnisku teoriju, taču tajā pašā laikā tā izvēršas par tālāksniedošu sociālu teoriju, iestrādājot transcendentālo dimensiju sociālā intersubjektīvā komunikācijas procesā.

Apels uzskata, ja mēs šodien salīdzinām Kanta „Tīrā prāta kritiku” kā zinātnes teoriju ar mūsdienu zinātnes loģiku, tad nākas konstatēt, ka dziļākais diferences punkts ir apziņas analīzes un valodas analīzes metodoloģiskā atšķirība.

Apels norāda, ka Kants ir vēlējis katrā „apziņai vispār” darīt saprotamu zinātnes objektīvo nozīmību, šim nolūkam viņš Loka un Hjūma empīriskās izziņas psiholoģijas vietā licis transcendentālo izziņas loģiku, bet Kanta pētījumu metodes, paša Kanta vārdiem runājot, augstākais punkts ir „apziņas vienība apercepcijas transcendentālajā sintēzē”<sup>141</sup>, un šim jēdzienam atbilstošie ir vienību iedibinošie apriori nolikumi, kurus Kants liek Hjūma psiholoģisko asociāciju vietā.<sup>142</sup>

Apels konstatē, ka pilnīgi citāda ir modernās loģikas koncepcija, proti, šeit trūkst ne tikai runas par psihiskajām spējām, arī apziņas (kā zinātniskās izziņas subjekta apziņas) problēma ir „novērsta”<sup>143</sup>. Šo Kanta transcendentālās loģikas psiholoģisko rekvizītu vietā ir nākusi,

---

<sup>141</sup> **Apel K. O.** Von Kant zu Peirce: die semiotische Transformation der Transzendentalen Logik. // *Transformation der Philosophie*. Bd. 2. Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999, S. 157.

<sup>142</sup> Ibid.

<sup>143</sup> Ibid.

nevis kā daži [moderni] tiekotos domāt, formālā loģika tās matemātiskajā atjaunotnē, bet „loģiskā sintakse” un zinātnes – valodas (*Wissenschafts – Sprachen*) „semantika”<sup>144</sup>. Šīs zinātnes – valodas semantiskie ietvari (*semantical frameworks*) ir jaunais *a priori* nolikumu substrāts, kurā jau iepriekš ir izlemts: 1) subjektu reducēt par zinātnes objektu; 2) „transformēt subjekta transcendentālo funkcija caur zinātnes – valodas (*Wissenschaft – Sprache*) loģiku”.<sup>145</sup> Proti, valodas loģika un empīriskā spriedumu pārbaudāmība nāk Kanta transcendentālās loģikas un objektīvās pieredzes vietā.

Apels ir pārliecināts, ka, pretēji šodien valdošajām „zinātnes loģikas” metodoloģijām, tomēr jebkurai zinātnes filosofiskai teorijai ir jāatbild uz Kanta izvirzīto prasību pēc zinātnes derīguma un iespējamības transcendentālajiem nosacījumiem. Taču viņš arī norāda, ka, pretēji ortodoksālajiem kantiānisma pārstāvjiem, viņš pats uzskatot, ka šī atbildes meklēšana nenovedīs atpakaļ pie transcendentālās „apziņas vispār”.<sup>146</sup> Atbildei par zinātnes transcendentālo subjektu ir jātiek pastarpinātai ar mūsdienīgu filosofijas sniegumu – darbotiespējīgu valodas lietojumu un valodas kopības jēdzienu (*Sprachgemeinschaft*).<sup>147</sup>

Tieši komunikatīvās kopības jēdziena pamatojumam Apelam ir nepieciešama šī intersubjektivitātes transcendentālā dimensija, kas ietver valodu kā transcendentālu lielumu, lai būtu iespējams runāt par valodiskās saprašanās apriorajām struktūrām, par komunikācijas kopības apriori. Šo transcendentālās dimensijas iestrādni uz saprašanos mērķorientētā, valodiskā, empīriskā procesā, kāds ir reāls ētikas diskurss, Apels veic, izmantojot mūsdienu zinātnes loģikas orientēšanos uz empīrisma metodoloģiju, kas novēršas no transcendentālajiem pamatiem vispār. Bet, pats galvenais, izmantojot Kanta teorētisko bāzi, Apels mēģina pamatot to, ko Kanta transcendentālisms nav varējis sniegt, proti, intersubjektīvas valodiskas saprašanās pieredzes transcendentālos nosacījumus. Problemātiska, protams, ir ne tikai šo atšķirīgo domāšanas līniju – valodiski pragmatiskās un racionālās – savietošana. Daudz grūtāk, šķiet, realizējams ir Apela mērķis no šiem procesiem nokļūt pie ētikas pamatošanas. Vienkārši sakot, ja cilvēku kā sociālu būtņu apziņas struktūrās ir apriora spēja ieklausīties citos cilvēkos, vai tas nozīmē, ka šī ieklausīšanās arī iekļauj saprašanās nosacījumus, savukārt no tiem var atvedināt ētiku, ja ar saprašanos mēs saprotam abpusēji (vai daudzpusēji) pieņemtu un akceptētu kādu normu? Tādā ziņā ļoti svarīga ir Hābermāsa ideja par to, ka cilvēkiem kā sociālām būtnēm to intersubjektīvajā ieinteresētībā piemīt izziņas interese par iespējamu saprašanos, kas ir orientēta uz rīcību.

---

<sup>144</sup> Ibid.

<sup>145</sup> Ibid.

<sup>146</sup> **Apel K. O.** Von Kant zu Peirce: die semiotische Transformation der Transzendentalen Logik. // *Transformation der Philosophie*. Bd. 2. Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999, S. 158.

<sup>147</sup> Ibid.

Lai veiktu transcendentālpragmatikas sistemātisku skaidrojumu, Apels analizē Čārlza Sāndersa Pīrsa (*Peirce*) (1839–1914) pragmatisma koncepcijas vēsturi un problemātiku. Pīrsa filosofijai Apels ir veltījis vairākus darbus, pirmie no tiem izdoti intervālā no 1967. līdz 1970. gadam. Vēlāk šie darbi ir apkopoti ar nosaukumu „Čārlzs Sānderss Pīrss. Raksti par pragmatismu un pragmaticismu” (*Charles Sanders Peirce. Schriften zum Pragmatismus und Pragmatizismus*). Apels aiz lielas cieņas pret Pīrsu nosauc šo filosofu par amerikāņu filosofijas Kantu<sup>148</sup> un piedēvē viņam „transcendentālfilosofijas semiotisku transformāciju”<sup>149</sup>. Daudzējādā ziņā viņš izmanto Pīrsa filosofisko sniegumu un paļaujas uz to, jo arī Pīrsa filosofiskais devums ir saistīts ar Kanta transcendentālfilosofijas transformāciju intersubjektīvā rakursā. Austriešu filosofis Ludvigs Nagls (*Nagl*) (1992) uzskata, ka tieši Kanta transcendentālfilosofijas motīvi modināja Pīrsā interesi par zīmju teoriju, jo Kants ir parādījis, ka realitātes pieredze nevar tikt tverta tikai kā nepastarpināti dotas, no zīmēm brīvas īstenības atspoguļojums. Viss reālais, lai tas kļūtu „pieredzējams (*erfahrbar*) un izsakāms (*ausdrückbar*)”<sup>150</sup>, jāpastarpina caur objektīvām, vispārderīgām tīrās sapratnes kategorijām.

Apels saskata, ka Pīrss, pretēji modernajai „*Logic of Science*”, ir parādījis, ka zinātniskas izziņas derīguma un iespējamības nosacījumi nevar tikt skaidroti vienīgi ar teorijas sintaktisku formalizēšanu un divdaļīgās teorijas un faktu relācijas semantisko analīzi, bet gan pirmām kārtām ar Kanta „transcendentālās apziņas vienības” intersubjektīvo analogiju trīsdaļīgā zīmju interpretācijas<sup>151</sup> pragmatiskā dimensijā. Interesanti, ka šajā Pīrsa un Kanta filosofiju mijiedarbības un attiecību skaidrojuma kopsakarā Apels saskata „jaunu hermeneitisku horizontu”<sup>152</sup>.

Apelaprāt, ir vairāki filosofi (viņš min šajā kontekstā Kempiski un Mērfiju), kuri uzskata, ka Pīrss jau no paša sākuma nav sapratis Kantu, ka viņa mācība ir „pārprasta Kanta ideju rekonstrukcija”<sup>153</sup>. Šādi uzskati nav nekas pārsteidzošs, jo Pīrsa filosofiskā domu gaita ļoti atšķiras no viņa laikabiedru pārstāvētā filosofijas virziena – pragmatisma – tradicionālajām nostādnēm. Interesanti, ka Apels darbā „Čārlza Sāndersa Pīrsa pragmatisma tapšanas

---

<sup>148</sup> Ibid. S. 164.

<sup>149</sup> Ibid..

<sup>150</sup> Nagl L. *Charles Sanders Peirce*. New York: Campus, 1992, S. 12.

<sup>151</sup> Pragmatisma virziena iedibinātāja filosofijā Čārlza Sāndersa Pīrsa (1839 – 1914) semiotikas pētījumos būtiski svarīgs ir uzskats par zīmju triādiskajām relācijām. Kāda zīme (reprezentamens) atrodas relācijā ar kādu domu, kas to interpretē (interpretants), un tā ar kādas kvalitātes pastarpinājumu objektam ir zīme, ko tas saista ar savu objektu. Šī triādes relācija nav reducējama uz attiecību starp diviem. Zīme ir interpretācijas rezultātā līdznosacīta, un tāpēc ikviena izziņa par esošo ir dotā (objekta) un interpretējošās apziņas skaidrojuma mijiedarbība.

<sup>152</sup> Apel K. O. *Von Kant zu Peirce: die semiotische Transformation der Transzendentalen Logik.* // *Transformation der Philosophie*. Bd. 2. Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999, S. 165.

<sup>153</sup> Ibid.

filosofiskais fons” (*Der philosophische Hintergrund der Entstehung der Pragmatismus bei Ch. S. Peirse*) (1967) norāda, ka Pīrsa veiktās Kanta transformācijas iepriekš minētie filosofi ir atspoguļojuši vienpusīgi tādā ziņā, ka šis atspoguļojums atceļ Kanta „konstitutīvo principu” pārbīdi uz „regulatīvajiem principiem”, kas attiecas uz sintētiskā slēdziena metodēm un interpretatīvo konsensa veidošanas ilgtermiņā. Šis transformācijas virziens, kuram ir tādas tālejošas sekas kā principiāls falibilisms un teorijas veidošanas neierobežots meliorisms<sup>154</sup>, Pīrsam ir ļoti raksturīgs. Taču Apels norāda, ka „viņam ir arī izveidota transcendentālpragmatiska (nekādam falibilismam kā teorijas falsifikācijas priekšnoteikumam nepakļaujoša) eksperimentālās pieredzes iespējamības konstitutīvo nosacījumu transformācija.”<sup>155</sup> Taču šī transformācija nav „sintētisko *a priori* spriedumu” interesēs, kā tas ir Kantam. Šiem spriedumiem pēc Pīrsa semiotiskas konsensa veidošanas ilgtermiņā (*in the long run*) nozīmē ir jāpakļaujas falibilismam, bet principiālā jēgas atgriešanās (*Rückbeziehung des Sinnes*) no realitātes uz eksperimentālo kontekstu ar pārbaudāmu pieredžu instrumentālu praksi.<sup>156</sup>

### 1.2.3. *Radikālā scientisma kritika Pīrsa un Popera filosofijas kontekstā*

„Filosofijas transformācijas” 1. grāmatā Apels, uzdodot retorisku jautājumu „vai filosofiskā transformācija caur metodisko racionalitāti?”, parāda, ka pirmais priekšstats par to, kā „lielo domātāju filosofisko transformāciju pašu var domāt kā filosofisku”<sup>157</sup>, varēja tikt saistīts ar zinātnieku kopības (*Gemeinschaft der Wissenschaftler*) konsensa veidošanas koncepciju, kuras ideju sākumā tika attīstījis Pīrss. Acīmredzot šo bezgalīgas zinātnieku kopības ideju Apels izmantoja, lai pamatotu ideālas komunikācijas kopības modeli, taču it kā citā nolūkā. Pīrsa mērķis ir zinātniskas patiesības iespējamības konsensuāla pamatošana, Apela mērķis ir ētikas pamatošana. Šai eksperimentējošai un interpretējošai kopībai, pēc Pīrsa uzskatiem, vajadzēja atdalīties no „solipsistiski evidentā apriorisma”<sup>158</sup> laikmeta un – kā Kanta transcendentālā subjekta konkretizācijai – atjaunot katru patiesības konsensu metodiski kontrolējamā formā. Apels gan nav gluži vienisprātis ar Pīrsa idejām un viņa zinātnisko marķējumu, ar kādu viņš klasificē filosofiskās domāšanas laikmetus. Taču Apels

<sup>154</sup> Meliorisms savā ziņā izsaka progresa ideālu. Tā ir tāda filosofiska un sociāla pozīcija, kura pieļauj, ka var uzlabot pasauli, sabiedrību un cilvēku, iejaucoties vēstures gaitā. Tā pieļauj, ka var iejaukties procesos arī ar zinātniskiem līdzekļiem. Šādā virzienā tendēti domātāji bija, piemēram, Mills, Džeimss.

<sup>155</sup> Sal.: **Apel K. O.** Von Kant zu Peirse: die semiotische Transformation der Transzendentalen Logik. // *Transformation der Philosophie*. Bd. 2. Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999, S. 165.

<sup>156</sup> Ibid.

<sup>157</sup> **Apel K. O.** *Transformation der Philosophie*. Bd. 1. Sprachanalytik, Semiotik, Hermeneutik. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973, S. 62.

<sup>158</sup> Ibid. S. 13.

arī saprot un pieļauj šo Pīrsa pakļaušanos sava laikmeta, proti, zinātniskuma laikmeta, garam. Pīrss klasificē laikmetus šādi: 1) *a priori* metodes laikmets, 2) autoritātes metodes laikmets un 3) zinātnes metodes laikmets, kas pārstāv domāšanas virzienu, kam viņš pats ir piederīgs. Šis apstāklis, Apelaprāt, raksturo, ka Pīrss, kurš šajā kontekstā esot runājis par sevis paša praktizētajām eksperimentālajām dabaszinātnēm, parāda, ka viņš šo „publiskās un privātās autoritātes pārvarējuma”<sup>159</sup> problēmu esot domājis risināt ar metodiski panāktu konsensu scientiskā saīsinājumā”<sup>160</sup>. Apels it kā taisnojas Pīrsa vietā, taču tajā pašā laikā atsedz **šo laikmeta aporiju** – „viņš [Pīrss] pats vēlāk redzēja, ka viņš morāliski relevantu cilvēcisko attiecību racionalizāciju pragmatiskās maksimas nozīmē” nevar atvedināt no ideju skaidrojuma (*Ideenerklärung*) tehnoloģiskas normēšanas, bet – gluži pretēji – tā [morāliski relevantu cilvēcisko attiecību racionalizācija] ir jāstata kā priekšnoteikums normatīvas zinātnes loģikas pamatošanai<sup>161</sup>. Apels uzskata, ka ar iepriekš minēto aporiju ir rosināta galvenā filosofijas transformācijas problēma zinātnes laikmetā. Viņaprāt, tās risinājums nav izdevies, vēloties redukcijas ceļā „iecelt” (*aufheben*) filosofiju par zinātņi vai zinātnes loģiku.

Apels atsaucas arī uz Karlu Raimundu Poperu (*Popper*) (1902–1994), norādot, ka Pīrsa scientisma aporija vēl asākā formā izpaužas uz zinātnes metodoloģiju orientētajā Popera filosofijā. Popers, tāpat kā Pīrss, vēlētos zinātnes metodes normatīvo paradigmu ekstrapolēt ētiski un politiski relevantas filosofijas un iespējamā vēsturiskā progresa nozīmē. Viņa refleksijas uz izziņas transcendentālajiem priekšnosacījumiem metodoloģiskais pieteikums daudz izteiktāk nekā Pīrsa semiotiski pragmatiskās Kanta transformācijas ir uzbūvētas, vēl mazāk ievērojot, ka kritiskas sabiedrības filosofijas (*Gesellschaftsphilosophie*) ideja ir jādromā kā tāda, kur ir runa par interpersonālu saprašanos par vajadzībām un mērķiem un nevis vienkārši par dabaszinātniskās metodes ideāla un šīs metodes tehnoloģiskās prakses seguma vispārinājumu. Apels izdara divus secinājumus par šādas „Popera skolas” scientiskā radikālisma tendencēm. 1. Stingrā nozīmē tehnicistiskā aplamība (*Fehlschluss*) ir tajā apstākļi, ka ar atsevišķās zinātnes metodes ideālu vienlaikus arī sociāltehnoloģija (*social engineering*), pēc Popera uzskatiem, tiek padarīta par kritiskās racionalitātes pamatiem atklātas sabiedrības sociālpolitikā<sup>162</sup>. Apels uzsver šo ideoloģiski manipulējošo dimensiju šajā situācijā, proti, no zinātniskās teorijas pozīcijām ir nepārskatāmi, ka sociāltehnoloģijai tās ideālais priekšnosacījums ir nevis tieši atklātas sabiedrības modelī, bet gan sabiedrībā, kur iespējamās dažādas manipulācijas. 2. Popera ekstrapolācijas stratēģija Apelam liek izdarīt secinājumu, ka izejas pozīcija zinātnes metodes ideāla ekstrapolācijā nav tik ļoti saistīta ar

---

<sup>159</sup> Ibid.

<sup>160</sup> Ibid. S. 13.-14.

<sup>161</sup> Ibid.

<sup>162</sup> Ibid. S. 14.

dabaszinātnes un tehnoloģijas metodēm, kā ar kritiskas argumentācijas metodēm, kuras zinātnieku kopību paceļ atklātas sabiedrības paradigmas līmenī.



## 2. Argumentatīva ētikas diskursa teorija

### 2.1. Transcendentālpragmatika un valoda kā transcendentāls lielums

#### Apela metodoloģijā

##### 2.1.1. Pīrsa semantiskā pragmati(cis)ma patiesības jēdziens

Apels darbā „Čārlza Sāndersa Pīrsa domāšanas ceļš” (*Der Denkweg von Charles S. Peirce*) (1967) raksta: „Ar pārspīlējumu un vienkāršošanu, kas ir vajadzīga, lai padarītu redzamu kompleksu patiesību, varētu teikt, ka mūsdienu pasaulē, tā sauktajā industriālās sabiedrības dzīves situācijā, tieši funkcionē patiešām tikai trīs filosofijas, – tas nozīmē – tās netiek vienkārši pārstāvētas, bet faktiski savstarpēji pastarpina dzīves teoriju un praksi (*Theorie und Praxis des Lebens faktisch vermitteln*)”<sup>163</sup>. Šīs trīs filosofijas, Apelaprāt, ir marksisms, eksistenciālisms un pragmatisms. Runa ir par teorijas un prakses sasaistīšanu, savstarpēju pastarpināšanu. Pragmatisms vai pragmaticisms – kā turpmāk redzēsim, tiek nosaukta Pīrsa pragmatisma versija – līdzās marksismam un eksistenciālismam saista teoriju un praksi tādā veidā, ka tas noliedz divu it kā neatkarīgu sfēru – empīriskās un transcendentālās – nesaistītu līdzāspastāvēšanu: "Tie [marksisms, eksistenciālisms un pragmatisms] katrs savā veidā ir atzinuši, ka pasaulē, kurā nav pabeigts kosmos, ka dzīvē, kas „ir jādzīvo uz priekšu” (Kirkegors), ka sabiedriskā situācijā, kuru var mainīt, filosofija nevar būt pašpietiekama (*selbstgenügsam*), ka tai kā teorijai dzīves prakse nevar būt ārpus tās, it kā tīrā, neieinteresētā vērojumā varētu vispirms izzināt lietu būtību un tikai tad pieskaņot (*orientieren*) praksi teorijai; vai tā it kā varētu *a priori* noteikt negatīvās pasaules likumus un sevī vairs praktiski neangažētajā refleksijā „atcelt” nākotnei atvērto vēsturi.”<sup>164</sup> Teorija, tāpat arī patiesība ir saistīta ar praksi, tā ir atkarīga no prakses, no reāliem dzīves procesiem, no empīriskās pieredzes. To var, piemēram, bet tas nav vienīgais veids, saprast tā, ka patiesība ir vienmēr vēsturiska, atkarīga no tā, kas cilvēkiem konkrētā situācijā ir nepieciešams, un ka doma par absolūto patiesību vienmēr ir ilūzija.<sup>165</sup>

Apels ne tikai uzsver, ka Pīrsa pragmatisma teorijā īpaša uzmanība tiek veltīta patiesības jēdzienam, bet arī to, ka šis patiesības jēdziena skaidrojums un tā interpretācija tiek ārkārtīgi dažādos veidos konfrontēta ar kontinentālās filosofijas priekšstatiem par to. Ir īpašs attiecību skaidrojums starp Pīrsa, anglo–amerikāņu, pragmatisma<sup>166</sup> un Nīčes uzskatiem par

<sup>163</sup> **Apel K. O.** *Der Denkweg von Charles Sanders Peirce. Eine Einführung in der amerikanischen Pragmatismus.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973, S. 11.

<sup>164</sup> *Ibid.* S. 11.-12.

<sup>165</sup> *Ibid.* S. 27.

<sup>166</sup> Pašas pragmatisma mācības ietvaros, protams, nevar runāt par vienotu patiesības koncepcijas skaidrojumu. Pīrsam šis jēdziens tiek skaidrots ar konsensa teorijas palīdzību, kur patiesība ir vienprātības rezultāts bezgalīgā kompetentu pētnieku kopībā (lai atceramies iepriekšminēto zinātnieku kopību), pie tam šī koncepcija

patiesības jēdzienu. Apels Ničes darbu un darbības ietvaros<sup>167</sup> min Hermana Noāka (*Noack*) „Rietumeiropas filosofijas” (2. izd. 1965.) atspoguļojumā atrodamu šādu vācu filosofijas perspektīvai raksturīgu norādi uz amerikāņu pragmatismu, proti, „Niče ir vienisprātis ar tā saukto pragmatismu, kas ir īpaši izplatīts anglo-amerikāņu zemēs, ka domātā „patiesība” beigās pastāv tikai tajā, ka drošie priekšstati un jēdzieni par dzīves uzturēšanas (*Lebenserhaltung*) prasībām vai prasību apmierināšanu ir pareizi tikai lietojamības nozīmē”<sup>168</sup>. Un Noāks turpina – „Šajā Pīrsa un Džeimsa iedibinātajā un Šillera [Anglijā] pārstāvētajā mācībā visi mūsu jēdzieni, spriedumi un pārliecības ir tikai likumi mūsu rīcībai (*Handeln*), (*Pragma*), kam tiktāl pieder tā sauktā patiesība, ciktāl tā dod labumu mūsu dzīvei”<sup>169</sup>. Un visbeidzot paša Ničes patiesības definīcija, ko viņš devis „Varas gribā”: „Patiesība ir maldu (*Irrtum*) veids, bez kura noteikta dzīvo būtņu daļa nevarētu dzīvot”<sup>170</sup>. Noāks arī norāda uz Vaihingeru (*Vaihinger*) un viņa „It kā – filosofiju” (*Philosophie des Als Ob*) (1911), kurā „visi augstākie zinātniskās un filosofiskās izziņas galvenie jēdzieni ir tikai izdomājumi (*Erdichtungen*), kas kā tādi ir gan caurspīdīgi (*durchschaubar*) (nievājošā nozīmē – I.P.), taču teorētiskās un praktiskās dzīves mērķu dēļ nevaram no tiem atteikties”<sup>171</sup>.

Apels norāda, ka tradicionāli pragmatisms tiek saistīts ar šādu uzskatu, – proti, ka patiesība vienmēr ir relatīva, ka absolūta patiesība ir ilūzija. Tomēr viņš ir pārliecināts, ka šāds uzskats neattiecas uz Pīrsa un amerikāņu pragmatismu kopumā. Viņš uzskata, ka šāds tā sauktais godīgais pragmatisms (kā Šēlers esot nosaucis iepriekšminēto pragmatisma koncepcijas interpretāciju) anglosakšu filosofijai nav raksturīgs. Apels pieņem, ka šādi uzskati vācu filosofu nometnē varētu būt radušies saistībā ar Ničes iniciēto nihilisma problēmu. Katrā gadījumā ir skaidrs – to, ka patiesības jēga ir ieguvusi tādu interpretācijas pavērsienu kā „tā sauktā”, „it kā”, „tikai”, „nekā”, ir apšaubāmi attiecināt uz iespējamo praksi eksplīcējošo pragmatismu. Nevienam nav varējis atrasties tālāk kā Pīrss no šāda patiesības skaidrojuma, un ar sava „semantiskā pragmatisma” instrumentāriju viņš varētu atmaskot šos „*als ob*” filosofiskos spriedumus kā „bezjēdzīgu jēgšķitumu” (*Scheinpointe*)<sup>172</sup>, ir pārliecināts Apels.

---

ir vistuvākā Apelam; Džeimsa un Djūija patiesības jēdziens tiek skaidrots instrumentālisma teorijas ietvaros – kā patiesības apstiprināšanās praksē, gūstot cerēto labumu.

<sup>167</sup> **Apel K. O.** *Der Denkweg von Charles Sanders Peirce. Eine Einführung in der amerikanischen Pragmatismus.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973, S. 26.

<sup>168</sup> Ibid.

<sup>169</sup> Ibid.

<sup>170</sup> Ibid.

<sup>171</sup> Ibid.

<sup>172</sup> Ibid. S. 27.

Apels uzsver, ka "amerikāņu pragmatismam pilnībā trūkst tā divējādā veidola, kas ir redzams Nīčes patiesības definīcijā; tas [pragmatisms] netiek „saberzts” Nīčes provocētajā konfliktā starp patiesības bioloģisku redukciju un vienlaicīgu šīs patiesības nosaukšanu par „meliem” vai „fikciju”, pamatojoties uz slēpti paturētu koncepciju par tīri kontemplatīvu patiesību. Tas [pragmatisms] nevēlas aizstāvēt nevienu, nevienu Nīčes patiesības jēdzienu, bet gan skaidrā jēgas kritikā (*Sinnkritik*) konstatēt, ko tad patiesība iespējamo – Pīrss teiktu: domājami reāli iespējamo – praktiski nozīmīgo pieredžu situāciju kontekstā var nozīmēt".<sup>173</sup>

Viens no galvenajiem faktoriem, kādēļ Apels savas teorijas pamatos iebūvē pragmatisma idejas, turklāt tieši Pīrsa izpildījumā, ir tas, ka viņš saskata iespēju izziņas teorijas konsekvences, moderno zinātņu metodes, modernās loģikas atziņas, valodas analīzi, tai skaitā arī sintaksi, semantiku un pragmatiku saistīt ar ētikas pamatošanu. Apels uzsver, ka tieši pragmatika tiecas izveidot relāciju starp zīmēm un to lietotājiem, proti, cilvēkiem. Tā modernās valodas analīzes un zinātnes teorijas iekšienē iezīmē Pīrsa veidotās amerikāņu pragmatisma semiotikas sākotnes, kas visupirms interesējas par „valodas, zinātnes un izziņas funkcijām to kontekstā ar cilvēku dzīves praksēm”<sup>174</sup>.

Tātad faktiski varētu uzskatīt, ka Apelu interesē Pīrsa filosofija tāpēc, ka Pīrss, kā arī pragmatisms vispār, piedāvā iespēju pastāvēt reālai patiesībai pasaulē, kurā, kā varētu likties, eksistē tikai viedokļu plurālisms. Jāpiebilst, ka mēs ikdienā, runājot par patiesību, nenosšķiram patiesību no viedokļiem. Parasti mums ir dažādi viedokļi un nevis dažādas patiesības. Tas nozīmē, ja mēs sakām, ka mums ir patiesība, ar to tiek pateikts ne vairāk kā tas, ka vārdam „patiesība” ir nozīme. Protams, ne jau visas „patiesības” beigās izrādās meli vai tukšas ilūzijas par sasniegto mērķi – patiesību. Jājautā, kāda tad ir šī vārda nozīme? Visnozīmīgākais patiesības skaidrojums, kas izceļ Pīrsu Apela teorijas kontekstā, ir Pīrsa realitātes teorijas saistījums ar patiesības jēdzienu.<sup>175</sup> Pīrsam ir svarīgs tieši realitātes jēdziens, ko viņš eksplicē (1871), nošķirot reālus objektus no nereāliem. Objektīvi ir nereāli (piemēram, sapņi), ja tie eksistē tikai tiktāl, ciktāl cilvēks tos priekšstata. Reāli objekti eksistē neatkarīgi no mūsu sapratnes, vispār no jebkura cilvēku skaita sapratnes. Reāls ir nevis tas,

---

<sup>173</sup> Ibid. S. 27.–28.

<sup>174</sup> **Apel K. O.** Von Kant zu Peirce: die semiotische Transformation der Transzendentalen Logik. // *Transformation der Philosophie*. Bd. 2. Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999, S. 178.–179.

<sup>175</sup> Vispār varam runāt par trīs patiesības jēdziena izpratnēm Pīrsa filosofijā: 1)pragmatiski teorētiskā patiesība jeb zinātniskā patiesība, kas apgalvo, ka teorija ir patiesa, ja tā ir derīga un nav pretrunīga; 2)konsensuālā patiesība kā valodas kopības kompetentu aktoru vienošanās jeb saskaņa; 3)patiesība kā realitāte.

ko mēs gadījuma pēc domājam, bet tas, kas ir ārpus sapratnes. Reālais tieši ietekmē sajūtas un caur sajūtām – domāšanu, jo ir ārpus sapratnes. Realitāte atdala sajūtas no sapratnes.<sup>176</sup>

Atgādināsim, ka Nīčem nav nekāda pamata teikt, ka visas patiesības ir relatīvas vai ka tās ir fikcijas, vienlaikus apgalvojot, ka viņam ir taisnība. Šāda Nīčes konstrukcija ir iespējama tikai tāpēc, ka viņš operē ar patiesības jēdzienu, kas reāli darbojas. Tas ir skaidrs, ka nav absolūtas, „tīrā” prātā atrodamas patiesības. Tādas tiešām nav, bet patiesība ir – pavisam reāla. Un tā nebūt nav relatīva. Lai gan pragmatisms noliedz iespēju „tīrā” prātā atrast „tīru” patiesību, tomēr – vismaz Pīrsa gadījumā – tas neved pie triviāla apgalvojuma, ka patiesība būtu vienkārši kaut kas, ko konkrēti cilvēki kādā konkrētā brīdī tīri subjektīvi vai intersubjektīvi uzskatītu par patiesību. Pīrss tādējādi pārstāv pozīciju, ko Apels dēvē par „universāliju reālisma kantiānismu” (*der universalienrealistische Kantianismus*)<sup>177</sup>.

Pīrss, lai skaidrotu patiesības jēdzienu, mēģina izvairīties no divām bīstamām tendencēm – pozitīvisma un konvencionālisma. Kantiāniskā pozīcija ļoti viegli ved pie konvencionālisma. Konvencionālisms savukārt pieņem, ka katru pieredzi sakārtojošie jēdzieni ir pilnīgi nejauši, proti, tie ir konvencijas rezultāts. Tas nozīmētu, ka absolūti visas patiesības ir nejaušas un relatīvas. Bet tas tomēr tā nevar būt – to Pīrss, un acīmredzot arī Apels, nevar pieņemt. "Sākumā šķiet, ka Pīrsa pragmatisms pievienojas šai modernās izziņas teorijas raksturīgajai tendencei [ko raksturo pozitīvisms un konvencionālisms – I.P.]: Kanta transcendentālos „priekšnosacījumus” viņš saprot, pirmkārt, – pēc praktiskā prāta „postulātu” parauga un, otrkārt, – kā tikai hipotētiskas un provizoriskas „konvencijas”, un viņš aizvieto pozitīvisma prasību pēc jēdzienu un teoriju redukcijas līdz pieredzes datiem ar prasību pēc [to] pierādīšanas (*Bewährung*) ar pieredzes datiem. Bet šai pragmatiskajai derīguma teorijai (*Geltungstheorie*), kas skaidri ietver sevī visu cilvēcisko pārlicību (visu sintētisko spriedumu) „falibilismu”, taču nav, saskaņā ar Pīrsa uzskatiem, jānovēd pie konvencionālistiskā nominālisma uzvaras, bet gan ir jāsakrīt ar pareizi izprastu universāliju reālismu.”<sup>178</sup>

Tātad problēmas risinājums nevar būt atgriešanās pie ne-kantiāniska pozitīvisma. Lai skaidrotu patiesības jēdzienu savas teorijas ietvaros, Pīrsam neder nedz naivais pozitīvisms, nedz kantiānisms konvencionālisma veidolā, kas principā ir nominālisms<sup>179</sup>, jo pieņem, ka

<sup>176</sup> Peirce Ch. S. Frasers Ausgabe der Werke von Georg Berkeley (1871). // *Schriften zum Pragmatismus und Pragmatizismus*. Hrg. von Apel K. O., übers. von Wartenberg G. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991, S. 113.-114.

<sup>177</sup> Ibid., S. 28.

<sup>178</sup> Ibid. S. 29.

<sup>179</sup> Galvenā nominālisma tēze: vispārējie jēdzieni ir cilvēka izziņas radīti, tiem nekas neatbilst reālajā pasaulē. Agrīnākajā nozīmē - agrīnajā sholastikā šādu mācību attīstīja Rozcelīns. Universālie jēdzieni ir nekas vairāk kā vārdiski attēli vai nosaukumi, lai identificētu, to, kas kopīgs dažādiem vienas sistēmas objektiem. Okams šo mācību attīstīja kā mācību par apziņas un domāšanas intencionālo priekšmetiskumu. Ir divas intences: *intencio*

vispārīgie jēdzieni ir nejauši un nosacīti. Universāliju reālisma kantiānisms, kā jau norāda tā nosaukums, ir kantiāniska pozīcija, un tajā pašā laikā tā nevar pieņemt pozitīvisma apgalvojumu, ka eksistē tādas pieredzes un tādi pieredzes spriedumi, kas ir neatkarīgi no jēdziena vai teorijas.

### 2.1.2. *Pīrsa kantiāniskais universāliju reālisms*

Mazliet tuvāk par Pīrsa universāliju reālismu<sup>180</sup>. Nominālisms jau iepriekš pieņem, ka eksistē kaut kas, kas nav fikcija. Lieta par sevi, protams, nav izzināma – mums ir tikai fikcijas. Bet, ja lieta par sevi nav izzināma, tad tā arī nekādā ziņā nevar tikt postulēta. Tomēr, ja lieta tiek postulēta, tad tā ir izzināma un pieejama. Tātad patiesība ir reāla. Pīrsa metode, kā Apels vairākkārt uzsver, ir jēgkritika (*Sinnkrit*). Tātad kā jēgveidojumi „lieta par sevi” un „patiesība” ir realitātes. Pasakot, ka runa ir nevis par to, ko var izzināt, bet par to, kādas jēgas mums ir, Pīrss pāriet no izziņas kritikas uz jēgas kritiku<sup>181</sup>. Pīrss tātad nejauc, ko mēs varam zināt, bet gan, ko tas nozīmē, kas mums jau ir. Viņš jautā – ko mums nozīmē patiesība? Arī Apels savā teorijā, kā vēlāk redzēsīm, parāda, ka tiekšanās uz reālu patiesību ir mums visiem raksturīga, arī tad, ja mēs sakām, ka patiesības nav. Izziņas teorijā mums tās varbūt arī nav, bet kā jēga tā mums tomēr pastāv.

Tieši nominālisma pieņēmumi var novest pie atziņas, ka patiesība ir iespējama. Nominālists apgalvo, ka eksistē kaut kas ne-konvencionāls. Bet katrs, kas apgalvo, ka eksistē kaut kas, kas nav fikcija, apgalvo, ka viņš var izzināt kaut ko, kas nav fikcija. Viņš nonāk pretrunā ar sevi, jo kā gan viņš var apgalvot, ka visas zināšanas ir fikcija un reizē teikt, ka zina par kādas lietas eksistenci. Tieši šī reālā nominālisma nepastāvēšana noved pie Pīrsa universāliju reālisma. Patiesības realitāte gan nenozīmē, ka tā tūlīt ir iegūstama, tas ir ilgs process, kā Apels piezīmē: "Ar citiem vārdiem sakot: Pīrss pieslien Kantam, ierobežojot

---

*prima* – apziņas un domas tiekšanās uz objektu, kas ir izziņas nosacījums, un *intencio sekunda* - sākotnējā jēdzieniskā ievirze, kura tiek domāta kā vārds vai nosaukums. Universālijas attiecas, pirmkārt, uz vārdisko intencionalitāti. Noliedz vispārīgā pastāvēšanu neatkarīgi no atsevišķā. Savukārt, Rozcelīnam pieder radikāls nominālisms jeb vokālisms – universālijas ir vārdi bez jēgas jeb tikai tukša skaņa. Dabaszinātņu metodoloģijā nominālisma izteikumi un teorijas tiek pārbaudītas, novedot tās līdz to patiesīgumam, Tātad noteiktas teorijas ietvaros, kas tiek empīriski pārbaudīta un apstiprināta, var iegūt zināšanu atbilstību teorijai jeb nominālistisku patiesību. Pilnīgi atšķirīgs ir reālisma virziens: cilvēks nonāk pie jēdzieniem un teorijām, vērojot dabu, caur apziņu, nonākot pie struktūrām, kas piemīt dabai reāli. Sākotnēji reālismu attīstīja sholastīķis Anselms – uzskatot, ka jēdzieni, kurus nevar uztvert ar ārīgām maņām, kuri ir veidoti, pateicoties mūsu prāta spējām, tomēr atspoguļo kaut ko reālu, kādu augstāku realitāti.

<sup>180</sup> Universāliju reālisms tā sākotnējā izpratnē parādījās kā viena no viduslaiku centrālajām filosofijas problēmām. Tiek nošķirti vispārēji jēdzieni no atsevišķām lietām. Universāliju reālismā eksistē vienīgi universālijas par sevi, bet atsevišķas lietas pastāv tikai kā to būtībai pakārtotas formas.

<sup>181</sup> Sal.: **Apel K. O.** *Der Denkweg von Charles Sanders Peirce. Eine Einführung in der amerikanischen Pragmatismus.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973, S. 38.

visu iespējamās pieredzes jēdzienu derīgumu un nosauc to par „pragmatismu”<sup>182</sup>. Bet tā kā viņš vienlaicīgi un tieši šīs kritiskās ierobežošanas dēļ noraida neizzināmo lietu par sevi<sup>183</sup>, tad viņam parādās iespēja, jā, nenovēršamība reālistiskai metafizikai, kuras hipotētiskie uzstādījumi (*Setzungen*) gan visi ir „falibli”, bet kuras vispārīgiem jēdzieniem ilgtermiņā (*in the long run*) ir jāvar parādīt savu objektīvo derīgumu. Jo ”reālais” mums nevar tikt domāts citādi kā „izzināmais”<sup>184</sup>. Pīrsa mērķis tātad ir „*in the long run* verificējama, hipotētiski-induktīva metafizika”<sup>185</sup>. Tātad, saskaņā ar Pīrsa atzinumu, patiesība ir reāla un visas mūsu hipotēzes – lai kādās jomās tās arī tiktu izteiktas –, no vienas puses, virzās uz šo patiesību, bet, no otras puses, arī tiek verificētas objektīvi.

Pīrss pārstāv antiplatonisku nominālisma kritiku, kurā viņš noliedz universāliju eksistenci, bet ne to realitāti<sup>186</sup>. Aktuālo eksistenci Pīrss attiecina tikai uz individuālām, uzrādāmām lietām. „Šis realitātes skatījums”, kā apgalvo Pīrss, nenoliedzami atbilst „universāliju reālismam, jo vispārīgie jēdzieni ietilpst visos spriedumos un tādējādi arī patiesās idejās. No tā izriet, ka priekšmeti vispārīgā nozīmē ir tikpat reāli kā konkrētā nozīmē.”<sup>187</sup> Pīrss ilustrē savu domu ar piemēru. Visās baltās lietās ir baltais (*Weiß*, *whiteness*). Tādā nozīmē līdzvērtīgi ir pateikt, ka visas baltas lietas ir baltas. Reāli priekšmeti ir balti, proti, tiem ir piederīgs baltais. Tā Pīrss secina, ka „baltais ir reāls”<sup>188</sup>.

Pīrss nekritizē tradicionālo nominālismu, ka tas universāliju derīgumu (*Geltung*) principiāli saista ar zīmju reprezentācijas (*Zeichenrepräsentation*) (jeb reprezentācijas caur zīmēm) iespējamību domāšanai vispār (*für Denken überhaupt*)<sup>189</sup> un to, ka nominālisms noliedz no zīmju reprezentācijas neatkarīgu universāliju eksistenci. Apels piebilst, ka šī universāliju derīguma saistība ar zīmju reprezentācijā domājošu būtņu komunikācijas kopību ir centrālais Pīrsa filosofijas pieņēmums, kas neapšaubāmi ir pateicību parādā britu nominālistu semiotiskajai tradīcijai kopš Okama, Bēkona un Hobsa. Apels arī norāda, ka daļēji varētu uzskatīt, ka Pīrsa filosofija ir Kanta un Hjūma filosofiskās domāšanas veida sintēze, un gluži kā Kants viņš cenšas samierināt racionālismu un empīrismu.<sup>190</sup>

Taču Apels skaidri saskata, ka Pīrsu neapmierināja jauno laiku empīriskais nominālisms: "Tas, ko Pīrss kritizē nominālismā, ir tikai un vienīgi sekojošais: ka tas nespēj savienot universāliju principiālo atkarību no pasaules iespējamās reprezentācijas caur zīmēm

---

<sup>182</sup> Ibid. S. 525.

<sup>183</sup> Ibid. S. 452.

<sup>184</sup> Ibid. S. 29.-30.

<sup>185</sup> Ibid. S. 31.

<sup>186</sup> Ibid. S. 44.

<sup>187</sup> **Peirce Ch. S.** Frasers Ausgabe der Werke von Georg Berkeley (1871). // *Schriften zum Pragmatismus und Pragmatizismus*. Hrg. von Apel K. O., übers. von Wartenberg G. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991, S. 118.

<sup>188</sup> Ibid.

<sup>189</sup> Ibid.

<sup>190</sup> Ibid. S. 43.

ar universāliju objektīvo derīgumu, ar to virtuālo realitāti individuālajās lietās, neatkarīgi no tā, ko kāda ierobežota kopība kāda laika punktā par šīm lietām domā. Radikālāk izsakoties: Pīrss kopumā pārmet nominālismam sliktu metafiziku, proti, sevī pretrunīgu (*sinnwidrig*) iepriekšpieņēmumu (*Voraussetzung*), ka var un pat vajag eksistēt principiāli zīmēs nereprezentējamai, t.i., neizzināmai lietai-par-sevi. Šis iepriekšpieņēmums ir, Pīrsaprāt, tāpēc pretrunīgs, ka tam pašam kā jēgpilnai hipotēzei ir jālieto reprezentācijas caur zīmi funkcija, „aprakstot” lietu-par -sevi.”<sup>191</sup> Tātad vēlreiz varam pārliecināties par to, kas tika iepriekš teikts kā iebilde pret nominālistisko falibilismu, proti, nominālisms apgalvo, ka visas atziņas par lietām ir tikai interpretācijas par to, kas principiāli ir neizzināms. Bet reizē tiek izteikts apgalvojums par principiāli neizzināmo, proti, par lietu par sevi. Tā ir pretruna, kura ir jāatrisina. Viens veids, kā to mēģina darīt, ir universāliju reālisms.

Vēršoties pret empīrisko nominālismu, Pīrss vienlaikus vēršas arī pret Kanta „lietu pašu par sevi”<sup>192</sup>. Viņš pat ironizē (1871), ka lieta par sevi jeb noumens ir veids, kādā var apspēlēt iedomu jeb fantāzijas spēku. „Nominālists veido no realitātes, ko viņš pilnīgi izolē no garīgās ietekmes, kaut ko tādu, ko nevar tvert ar sapratni. Viņš iedibina diskutablās aplamās attiecības starp sapratni un lietu-par-sevi (*Ding-an-sich*).”<sup>193</sup> Skaidrības labad jāpiebilst, ka Pīrsa argumentācija būtiski atšķiras no paša Kanta argumentācijas, šeit nav konsekventi spriest par to, kura būtu „pareizāka” un vai vispār tās konfrontēt, jo tās notiek ļoti atšķirīgu domāšanas laikmetu un atšķirīgu filosofisku sistēmu ietvaros. Taču ir vērts iztīrīt tieši šo pāreju, kas ļauj spriest par domas attīstību.

Kants par noumenu runā divās atšķirīgās nozīmēs atbilstoši divu pasaulu iedalījumam. Runājot par dabu jeb teorētisko izziņu, noumens ir lieta pati par sevi, kurai nav iespējams piekļūt ne ar kādu juteklisko pieredzi. Tā jēdziens ir pretējs fenomena jēdzienam jeb parādībām kā mūsu priekšstatiem par lietu. Runājot par brīvību jeb ētikas jomu, noumenu varam saprast kā inteligiblās izziņas rezultātu, kas no prāta teorētiskā lietojuma puses ir ideāls prāta jēdziens, bet tas sniedzas praktiskā lietojuma sfērā un paver praktiskā prāta iespējas. Tam nav iepriekšminētā pretstata, kas nošķir izzināmo un neizzināmā, piemēram,

---

<sup>191</sup> Ibid. S. 44./45.

<sup>192</sup> Kants savos darbos lieto gan apzīmējumu „*Ding an sich selbst*”, gan arī „*Ding an sich*”. Daudzi vācu autori, tajā skaitā Apels, kurš ir tulkojis Pīrsa darbus, nenosšķir šos jēdzienus un runā par ”*Ding an sich*”. Taču Kanta darbu latviskotājs Ričards Kūlis nosšķir šos jēdzienus, proti, „*Ding an sich selbst*” (tulkojumā „Lieta pati par sevi”) – „filosofisks konstrukts, kas visaugstākajā abstrakcijas pakāpē iezīmē cilvēciskās izziņas robežas, nevis runā par kādiem konkrētiem tai nepieejamiem objektiem”, gan arī „*Ding an sich*” (tulkojumā „Lieta par sevi”), „kas akcentē lietas vai parādības patību attiecībā pret citu”. Viņš arī piebilst, ka Kanta pētnieku vidū joprojām turpinās diskusijas par šo terminu atšķirību vai iespējamo identitāti. Sal.: **Kūlis R.** Tulkojuma piezīmes un komentāri. // **Kants I. Tīrā prāta kritika.** Tulk. Kūlis R. Rīga: Zinātne, 2011, 583. lpp. Iepriekšminēto apsvērumu dēļ šī darba ietvaros tiks lietots apzīmējums „Lieta pati par sevi”, ja būs runa par Kantu, bet „Lieta par sevi”, ja būs runa par citu autoru interpretācijām.

<sup>193</sup> **Peirce Ch. S.** Frasers Ausgabe der Werke von Georg Berkeley (1871). // *Schriften zum Pragmatismus und Pragmatizismus.* Hrg. von Apel K. O., übers. von Wartenberg G. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991, S. 126.

dvēseli mēs nevaram izziņāt teorētiski, jo tā nav dabas daļa, taču tai nav atbilstošas parādības, tā neparādās mums kā priekšstats. Pretruna rodas vienīgi gadījumā, kad cilvēks jāuzlūko reizē kā dabas subjekts un kā brīvības subjekts. Arī Kants, protams, apzinās kritiku, kas pret viņu vēršas: „Līdz ar to es arī saprotu, kāpēc visi svarīgākie iebildumi pret kritiku, ar kādiem man līdz šim bija jāstāpjas, ir saistīti tieši ar šiem diviem punktiem: proti, no vienas puses, – ar teorētiskajā izziņā noliegto un praktiskajā [izziņā] apstiprināto uz noumeniem attiecināto kategoriju objektīvu realitāti, no otras puses, – ar paradoksālo prasību savā pašā empīriskajā apziņā padarīt sevi kā brīvības subjektu par noumenu, bet tanī pašā laikā arī attiecībā uz dabu – par fenomenu”.<sup>194</sup>

Kants uzsver, ka ir ļoti svarīgi saprast atšķirīgos noumena jēdziena lietojuma veidus: „Ja ar nūmenu mēs izprotam lietu tā, kā tā nav mūsu jutekļu vērojuma objekts, jo abstrahējamies no mūsu šīs lietas vērojuma veida, tad tā ir nūmens negatīvā izpratnē. Bet, ja ar nūmenu izprotam nejuteklisku vērojuma objektu, tad pieļaujam īpašu vērojuma veidu, proti, intelektuālu vērojumu, kas tomēr nav mums raksturīgs, un arī pašu šāda vērojuma iespējamību mēs nevaram atskārst, taču tas būtu nūmens pozitīvā nozīmē.”<sup>195</sup>

Kants jau pats pasaka, ka teorētiskā izziņa nespēj neko pateikt par lietu pašu par sevi, tikai tādā gadījumā var jautāt, kā tā spēj pateikt, ka šī lieta ir neizzināma, vai arī, ka „[...] lietas, ko vērojam, un arī to attiecības pašas par sevi nav tādas, kādas tās mums parādās [...]”<sup>196</sup>. Taču Pīrsa kritika šādā kontekstā nav konstruktīva un arī neattiecas uz to, ko Kants bija vēlējies pateikt, jo Pīrss lieto cita veida (modernās) loģikas instrumentāriju. Pīrss drīzāk vēlas panākt, lai lieta par sevi tiktu eksplicēta, vai – pretējā gadījumā – šāda lieta par sevi neeksistē, jo tā nav izziņājama. Kants jau arī norāda, ka nav šādas lietas pašas par sevi, ja ir runa par noumenu tā negatīvajā nozīmē, runa taču ir nevis par objektu, bet gan par izziņas formu: „Nūmena jēdziens, t.i., jēdziens par lietu, kas nemaz nav domājama kā jutekļu priekšmets, bet jādodomā kā lieta pati par sevi (tikai ar tīru sapratni), nekādi nav pretrunīgs, tiešām, par juteklību taču nevar apgalvot, ka tā ir tikai iespējamais vērojuma veids. Tālāk šis jēdziens nepieciešams, lai juteklisko vērojumu neattiecinātu arī uz lietām pašām par sevi un lai tātad ierobežotu jutekliskās izziņas objektīvo nozīmi (jo pārējo, uz ko neattiecas jutekliskā izziņa, sauc par noumeniem tieši tādēļ, lai ar to parādītu, ka jutekliskās izziņas joma neattiecas uz visu, ko sapratne domā), tomēr galu galā šādu nūmenu iespējamība nav nemaz atskārstama, un joma, kas atrodas ārpus parādību sfēras, ir (mums) tukša, t.i., mums ir sapratne, kas problemātiski paplašinās tālāk nekā parādību sfēra, bet mums nav vērojuma, nedz arī mēs

<sup>194</sup> **Kants I.** Praktiskā prāta kritika. // *Prolegomeni. Praktiskā prāta kritika*. Tulk. Kūlis R. Rīga: Zinātne, 2006, 163./164. lpp.

<sup>195</sup> **Kants I.** *Tīrā prāta kritika*. Tulk. Kūlis R. Rīga: Zinātne, 2011, 197. lpp.

<sup>196</sup> **Kants I.** *Tīrā prāta kritika*. Tulk. Kūlis R. Rīga: Zinātne, 2011, 73. lpp.



jebkad varam gūt nojēgu par kādu iespējamu vērojumu, ar ko mums varētu būt doti priekšmeti ārpus juteklības jomas, bet sapratni varētu lietot asertoriski ārpus šās juteklības jomas. Nūmena jēdziens tāpat ir tikai robežjēdziens, lai ierobežotu juteklības pretenzijas, un tāpēc tā lietojums ir tikai negatīvs.”<sup>197</sup>

No Pīrsa skatpunkta Kanta konstrukcija ir nepilnīga, jo, ja tiek pateikts, ka tāda lieta (kā lieta pati par sevi) ir, tas nozīmē, ka tā ir izziņas realitāte kā jēgveidojuma realitāte (atceramies, ka Pīrss spriež kā reālists). Kants ir pārliecināts, ka lieta pati par sevi ir principiāli neizzināma, nevis izzināma daļēji vai izzināma „neprecīzi”: „[...] Leibnica un Volfa filosofija, uzskatot juteklības atšķirību no intelektuālā tikai par loģisku, norādījusi visiem pētījumiem par mūsu izziņas [veidu] dabu un sākotni pavisam nepareizu redzespunktu. Patiesībā šī atšķirība ir transcendentāla un attiecas ne tikai uz skaidrības vai neskaidrības formu, bet arī uz atziņu izcelsmi un saturu tā, ka ar juteklisko izziņu mēs nevis neskaidri izzinām lietu pašu par sevi īpašības, bet neizzinām tās nemaz, un, tiklīdz novēršam mūsu subjektīvās īpašības, priekšstatītais objekts ar visām īpašībām, ko tam piešķir jutekliskais vērojums, nekur nav sastopams un arī nevar būt sastopams, jo tieši šīs mūsu subjektīvās īpašības nosaka objekta kā parādības formu.”<sup>198</sup> Protams, lietas pašas par sevi transcendentais statuss paliek nemainīgs, ja ir runa par izziņas metodi. Visu pieredžu summa, ko mēs varam gūt par kādu lietu, aplicina šīs lietas tikai kā parādības izpausmi, bet pati lieta paliek ārpus jebkādas pieredzes. Pīrsa mēģinājumi „pārvarēt” lietu par sevi vai arī atzīt to par tukšu jēgveidojumu nekādā gadījumā neatrisina lietas par sevi problēmu.

Tāpat teorētiskās izziņas ietvaros šīs lietas par sevi problēma vispār nav risināma. Šo iepriekšminēto pretrunu Pīrss neatrisina izziņas teorijā, bet gan jēgas kritikā (*Sinnkritik*). Turklāt pārvarot nominālistisko patiesības izpratni, kura, protams, lieliski darbojas zinātniskās izziņas teorijā, bet nav iespējama ētikā.

To, ka patiesība ir iespējama, Pīrss pamato nevis izziņas teorijā, bet gan analizē par to, kā mēs vispār cenšamies izzināt, kā mēs reāli izzinām. **Mēs vienmēr domājam par lietām tā, it kā mēs tīri principiāli varētu sasniegt izziņu jeb patiesību par tām.** Patiesība, tāpat izziņa vienmēr ir dota. Pīrss norāda, ka ir neiespējami, ka lietu izpētes procesā ar sajūtām iegūtie pirmējie priekšstati par lietu būs pilnīgi nepatiesi. Pīrss min piemēru, kurā aprakstīts gadījums, kad divi cilvēki, no kuriem viens ir kurls, bet otrs – akls, vēro kādu slepkavību. Kurlais redz bailes upura sejā un to, ka upuris nokrīt. Aklais dzird šāviena radīto troksni. Neviens no viņiem neizprot kopainu, taču secinājums ir viens – cilvēkiem, vērojot vienu un

---

<sup>197</sup> Ibid. 198. –199. lpp.

<sup>198</sup> Ibid. 75. lpp.

to pašu notikumu, aprakstītie priekšstati būs atšķirīgi, tomēr tie nebūs dažādi.<sup>199</sup> Pīrss ir pārliecināts, ka uz katru jautājumu ir viena pareiza atbilde – „galēja konsekvence, uz ko pastāvīgi tiek vērsti katra cilvēka uzskati”<sup>200</sup>. Viens indivīds gan nedzīvo tik ilgi, lai sasniegtu visu patiesību, taču laika izvēsumā visiem cilvēkiem kopumā tas ir iespējams.

Kantam lieta pati par sevi palika aizplīvurota, jo ar izziņas metodēm tai nekādi nevar piekļūt (šajā kontekstā nepievērsīsimies cēloņiem, kādi ierobežojumi Kanta teorijas ietvaros tam varētu būt), taču cilvēka prātam piemīt dabiska vēlme paplašināt savu iespēju robežas un pat sniegties pāri iespējamās pieredzes jomai, radot prāta transcendentālās idejas.

Sapratne rada kategorijas, kuras apraksta dabu, vienlaicīgi diktējot dabai tās likumus, kas kopā ar juteklisko vērojumu noslēdz iespējamās pieredzes loku. Taču „cilvēka prātam piemīt dabiska tieksme pārkāpt šo robežu, un transcendentālās idejas tam ir tikpat dabiskas kā sapratnes kategorijas, lai gan ar to atšķirību, ka kategorijas noved pie patiesības, t.i., mūsu jēdzienu saskaņas ar objektu, bet idejas rada tikai šķietamību, turklāt nenovēršamu, un tās maldīgumu diez vai var novērst pat ar visasāko kritiku”<sup>201</sup>. Kanta filosofijā prāta transcendentālajām idejām ir milzīga loma, taču Kants ir godīgs pret savu mērķi veidot transcendentālfilosofiju kā zinātnei, tādēļ viņš paliek pie krasā nošķiruma starp teorētisko un praktisko prāta jomu, turklāt teorētiskajā izziņā akceptējot patiesības skaidrojumu korespondences teorijas ietvaros.

Prāta transcendentālās idejas Kants attiecina uz ētikas jomu – tās ir Dievs, dvēseles nemirstība, pasaules vienotība. Arī brīvība ir šāda ideja, turklāt „īpaši jāņem vērā, ka praktiskās brīvības jēdziens pamatojas uz transcendentālās brīvības ideju, kura arī rada īstas grūtības jautājumā par praktiskās brīvības iespējamību”<sup>202</sup>. Arī lieta pati par sevi ir transcendentāla ideja. Tā nav objekts, kas ir neizzināms. Ja tā būtu, mums nebūtu zināms, ka šāds objekts vispār eksistē, kā arī ne jebkas par tā esamību un īpašībām. Tātad šī ideja, kas liecina par izziņas ierobežotību, tāpat kā citas prāta transcendentālās idejas, cenšas paplašināt prāta robežas. Tās „izceļ” prātu ārpus empīriskās realitātes un piespiež meklēt metafiziskas, neverificējamas lietas. Tās piespiež domāt pašas sevi, virzot sapratni uz noteiktu mērķi, tādā nozīmē būdamas regulatīvas: „Prāts nekad neattiecas tieši uz priekšmetu, bet vienmēr tikai uz sapratni, un ar tās starpniecību – uz savu paša empīrisko lietojumu, kas tātad *nerada* nekādus jēdzienus (par objektiem), bet tikai tos sakārto un piešķir tiem to vienību, kāda tiem var būt savā maksimālajā paplašinājumā [..]. Tātad es apgalvoju, ka transcendentālo ideju lietojums

<sup>199</sup> Peirce Ch. S. Frasers Ausgabe der Werke von Georg Berkeley (1871). // *Schriften zum Pragmatismus und Pragmatizismus*. Hrg. von Apel K. O., übers. von Wartenberg G. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991, S. 115.

<sup>200</sup> Ibid.

<sup>201</sup> Kants I. *Tīrā prāta kritika*. Tulk. Kūlis R. Rīga: Zinātne, 2011, 385. lpp.

<sup>202</sup> Ibid. 329. lpp.

nekad nav konstitutīvs lietojums, ar kuru tiktu doti priekšmetu jēdzieni, un gadījumā, ja šīs idejas izprot šādi, tad tās kļūst tikai par prātojošiem (dialektiskiem) jēdzieniem. Toties tām ir lielisks un visādā ziņā regulatīvs lietojums, proti, tās pievērš sapratni noteiktam mērķim, kura dēļ tās regulu virziena līnijas saplūst vienā punktā, un, lai gan šis punkts ir tikai ideja (*focus imaginarius*), t.i., punkts, no kura sapratnes jēdzieni īstenībā nemaz neizriet, jo tas atrodas pilnīgi ārpus iespējamās pieredzes robežām, tomēr tas kalpo, lai piešķirtu tiem vislielāko vienību līdzās vislielākajam paplašinājumam.”<sup>203</sup>

Ņemot vērā izziņas kontinuitāti, kā arī izziņas sistemātiskumu kā saistību pēc viena principa, ko arī Kants traktē kā prāta ideju šādā rakursā: „šī prāta vienība vienmēr par priekšnosacījumu pieņem kādu ideju, proti, ideju par izziņas kā veseluma formu – veseluma, kas pastāv pirms noteiktu daļu izziņāšanas un ietver sevī nosacījumus, kas nepieciešami, lai apriori noteiktu jebkurai daļai tās vietu un attiecību pret pārējām”<sup>204</sup>, šīs transcendentālās prāta idejas varam attiecināt arī uz dabu. Proti, Kants saskata, ka šādas idejas ir aprioras, tātad vispārīgas un nepieciešamas, turklāt varam tās atrast prātā un nevis pašā dabā: „Tādi prāta jēdzieni netiek gūti no dabas, drīzāk mēs iztaujājam dabu saskaņā ar šīm idejām un uzskatām savas zināšanas par trūcīgām, kamēr tās nav adekvātas šīm idejām. Jāatzīstas, ka grūti nākas atrast *tīru zemi, tīru ūdeni, tīru gaisu* utt. Tomēr to jēdzieni ir nepieciešami (tātad šo jēdzienu izcelsme attiecībā uz to pilnīgu tīrību rodama tikai prātā), lai pienācīgi noteiktu katra šī dabiskā cēloņa līdzdalību parādībā”<sup>205</sup>.

Tīra ūdens jēdzienu varam uzlūkot kā prāta transcendentālu ideju, kas reizē ir arī universālija. Dabā nav tīra ūdens (tā līdz šim liecina mūsu pieredze). Taču mums ir ideja par tīru ūdeni, kas kalpo par regulatīvu motīvu. Jebkurš ūdens avots, piemēram, ezers vai upe, ir lieta par sevi, kuru principiāli nav iespējams izziņāt. Mēs pētām parādības, un ikreizējie pētījumu rezultāti vai nu apstiprina izvirzīto hipotēzi, vai apgāž to un tās vietā izvirza citu.

Tieši hipotēze jeb abdukcijas slēdziens ir izziņas metode, kuras autors ir Pīrss. Kā uzsver Apels, pretenzijas uz izziņu Pīrsam sniedzas tiktāl, cik jēgpilnas hipotēzes patiesības pretenzijas, un izziņa, kurai nebūtu eksplicīta vai implicīta hipotētiska slēdziena, viņam vispār nevar būt dota.<sup>206</sup> Viņš atzīst, ka hipotēze, pēc Pīrsa uzskatiem, darbojas kā mūsu izziņa Kanta paplašinošā slēdziena nozīmē, kura neapzināti jau atrodas mūsu uztveres spriedumā<sup>207</sup>. Tātad abduktīvais slēdziens jeb hipotēze priekšstata vispārīgu premisu, un ar

---

<sup>203</sup> Ibid. 385.–386. lpp.

<sup>204</sup> Ibid. 386. lpp.

<sup>205</sup> Ibid.

<sup>206</sup> **Apel K. O.** Von Kant zu Peirce: die semiotische Transformation der Transzendentalen Logik. // *Transformation der Philosophie*. Bd. 2. Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999, S. 175.

<sup>207</sup> Ibid. S. 172.

indukcijas palīdzību tai ir jābūt empīriski pārbaudāmai. Tādā veidā abdukcijas un indukcijas jēdzieni, pēc Pīrsa atziņas, dod atbildi uz Kanta eksplīcīti neizvērsto jautājumu: kā pieredze vispār var būtu iespējama un derīga?<sup>208</sup> Taču arī Kantam ir hipotētiskais prāta lietojums, tiesa gan, tas ir regulatīvs motīvs. Lūk, kā Kants nošķir hipotētisku un apodiktisku prāta lietojumu: „Ja prāts ir spēja atvasināt atsevišķo no vispārīgā, tad vispārīgais var būt pats par sevi drošticams un dots un tādā gadījumā nepieciešama tikai spriestspēja pakārtošanai un atsevišķais ar to tiek nepieciešami noteikts. Šādu prāta lietojumu es saukšu par apodiktisku lietojumu. Vispārīgais var arī tikt pieņemts tikai problemātiski un ir tikai ideja, bet atsevišķais ir drošticams, taču regulas vispārība šīm sekām vēl ir problēma; tad daudzi atsevišķi gadījumi, kas visi ir drošticami, tiek pārbaudīti ar regulu, vai tie izriet no tās, un tad, kad mums šķiet, ka visi sevišķie gadījumi, kas var tikt norādīti, izriet no regulas, mēs izdarām slēdzienu par regulas vispārību, bet pēc tam no regulas vispārības izdarām slēdzienu par visiem gadījumiem – pat tiem, kuri paši par sevi nav doti. Šādu prāta lietojumu es saukšu par hipotētisku lietojumu.”<sup>209</sup> Tomēr prāta hipotētiskajam lietojumam Kanta gadījumā ir ļoti svarīga nozīme – „prāta hipotētiskais lietojums ir vērst uz sapratnes atziņu sistemātisko vienību, bet šī vienība kalpo par regulu *patiesības pārbaudes akmeni*”<sup>210</sup>. Taču šī atziņu sistemātiskā vienība arī ir prāta ideja un, Kantaprāt, ir problemātiska.

Pīrsa loģikas sistēmā hipotētiskā izziņa ir centrā, kā uzskata Apels, – abdukcija jeb hipotēze izskaidro pieredzes iespējamību. Tā realizē pieredzes sprieduma konsistences vienību<sup>211</sup>, veicot daudzveidīgo sajūtu uztvērumu redukciju un sintēzi. Taču izziņas, tātad arī patiesības mērķis nav hipotēzes kā vispārīga likuma apstiprināšana. Ja mēs atzītu kādu likumsakarību par patiesu, tā būtu relatīva, verificējama patiesība, kas darbotos noteiktos definīciju un jēdzienu apgabalos. Mainot šos nosacījumus, mēs iegūtu vairākas „patiesības”. Kļūst saprotams, ka Kants teorētiskās izziņas jomā lieto pavisam atšķirīgu patiesības jēdzienu nekā Pīrss. **Lieta pati par sevi tik tiešām ir neizzināma, ja mēs līdz ar Kantu pieņemam, ka patiesība patiešām pastāv. Kanta lieta pati par sevi pasargā patiesības jēdzienu no nominālistiskām konotācijām.** Mēs varam iegūt tikai aprakstus. Parādību apraksti taču var būt bezgala daudzveidīgi atkarībā no mūsu izvēlētajā pasaules modelēšanas veida (no izvēlētajiem jēdzieniem, aksiomām, apzīmējumiem utt.). Tādēļ Kants lieto patiesības jēdzienu tikai nominālistiskā nozīmē, taču prāta transcendentālās idejas tur neiekļaujas, tādēļ tās nevar būt „patiesas”. Tādēļ arī prāta idejām prāta hipotētiskajā lietojumā nav vietas:

<sup>208</sup> Ibid.

<sup>209</sup> **Kants I.** *Tīrā prāta kritika*. Tulk. Kūlis R. Rīga: Zinātne, 2011, 387. 1 pp.

<sup>210</sup> Ibid.

<sup>211</sup> **Apel K. O.** Von Kant zu Peirce: die semiotische Transformation der Transzendentalen Logik. // *Transformation der Philosophie*. Bd. 2. Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999, S. 172.

„Doto parādību izskaidrošanai var minēt tikai tādas lietas un izskaidrošanas pamatus, kas saistās ar dotajām parādībām pēc jau zināmiem parādību likumiem. Tāpēc transcendentāla hipotēze, kurā būtu izmantota vien prāta ideja dabas lietu izskaidrošanai, nebūtu nekāds izskaidrojums, jo tas, ko mēs pietiekami nesaprotam pēc mums zināmiem empīriskiem principiem, tiktu izskaidrots ar kaut ko, kas mums ir pilnīgi nesaprotams. [...] Kārtība un mērķtiecība dabā savukārt jāizskaidro no dabiskiem pamatiem un pēc dabas likumiem, un šeit pat pašas mežonīgākās hipotēzes, ja vien tās ir fiziskas, ir ciešamākas nekā hiperfiziska hipotēze, t.i., atsaukšanās uz dievišķu radītāju, ko šai nolūkā pieņemam.”<sup>212</sup>

Svarīgi, ka šo tiekšanos uz lietu par sevi kā tiekšanos uz pilnību var interpretēt kā laikā izvērstu **prograsa ideju**, kas bija ļoti svarīga Pīrsam un, protams, arī Apelam, un ko, iespējams, viņi saskata Kanta filosofijā. Tā ir laika nosacījumiem pakļauta tiekšanās uz nenosacīto, taču uz tādu nenosacīto, kas reāli eksistē. Ilustrācijai šāda Kanta pasāža: „Lai dotajā gadījumā izkļiedētu šķietamo pretrunu starp dabas mehānismu un brīvību vienā un tai pašā rīcībā, ir jāatgādina tas, kas bija sacīts „Tīrā prāta kritikā,, vai izriet no tās: dabiskā nepieciešamība, kas nav savienojama ar subjekta brīvību, piemīt vien tās lietas noteiksmēm, kura pakļauta laika nosacījumiem, tātad tikai darbīgā (*handelden*) subjekta kā parādības noteiksmēm; tātad tiktāl katras subjekta rīcības noteicējpamati mīt tanī, kas pieder pie pagājušā laika un vairs nav viņa varā (tur jāierindo arī viņa jau padarītie darbi un raksturs, ko tie noteikuši viņa paša – kā fenomena – acīs). Taču tas pats subjekts, kurš savukārt apzinās sevi kā lietu pašu par sevi, aplūko arī savu esamību, *ciktāl tā nav pakļauta laika nosacījumiem*, bet sevi pašu uzlūko kā subjektu, ko noteic tikai likumi, kurus tas ar prātu pats sev devis, un šajā viņa esamībā nav nekā, kas būtu pirms gribas noteikšanas, un ikviena darbība un vispār ikviena viņa esamības noteiksme, kas mainās atbilstoši iekšējai izjūtai, pat visa viņa kā jutekliskas būtnes eksistences secība viņa inteligiblās eksistences apziņā jāuzskata tikai par viņa kā noumena cēlonības sekām, bet nekad – par šās cēlonības noteicējpamatu”<sup>213</sup>

Interesanti, ka Pīrss runā tieši par izziņu (*Erkenntnis*), bet to var arī saprast patiesības nozīmē, jo vācu klasiskās filosofijas *Erkenntnis* latviešu tulkojumā tiek interpretēta arī kā *atziņa* patiesības nozīmē jeb *patiesums*. Pīrsa argumentācijā to, visticamāk, var domāt šādā nozīmē: "Mēs nemaz nevaram lietas domāt citādi kā vien attiecībā pret iespējamu izziņu, bet pirmām kārtām tas nozīmē: attiecībā uz iespēju, izveidot par tām jēdzīgu – semantiski konsistentu – un patiesu viedokli (*wahre Meinung*). Tas, ka tas tā ir,

<sup>212</sup> **Kants I.** *Tīrā prāta kritika*. Tulk. Kūlis R. Rīga: Zinātne. 2011, 451.- 452. lpp.

<sup>213</sup> *Ibid.* 246.-247.lpp.

pierāda pat tie, kas runā par neizzināmām lietām-par-sevi, jo viņi taču pretendē uz to, ka viņi ir izveidojuši semantiski konsistentu un patiesu viedokli par lietām kā par lietām-par-sevi."<sup>214</sup>

Tātad mēs redzam, ka Pīrss atsakās no Kanta nošķīruma starp lietu, kas ir par sevi kā realitāte jeb noumens, un to, ko mēs izzinām kā fenomenu. Pīrsam **visa realitāte ir izzināma un viss izzināmais ir reāls**. „Šī realitātes teorija”, kā raksta Pīrss, „tūlīt iznīcina ideju par lietu-par-sevi (*Ding-an-sich*), lietu, kas ir neatkarīga no katras relācijas attiecībā pret jēdzienu, kāds apziņai par to [lietu] var būt. Taču tā [teorija] nekādā gadījumā neaizliegto, bet gan iedrošinātu mūs uzlūkot sajūtu parādības tikai kā realitāšu zīmes. Tikai realitātes, kas caur šīm zīmēm tiek reprezentētas, kļūtu nevis par sajūtu neizzināmo cēloni, bet par noumenu jeb inteligiblu jēdzienu kā garīgās darbības galējo produktu.”<sup>215</sup>

Pat ja pastāv kaut kas, kas nav izzināms, mēs nevaram to zināt. Mums kā cilvēciskām būtnēm, realitāte ir izzināma<sup>216</sup>. Tomēr šeit ir vēl viens aspekts. Atsakoties no nošķīruma starp noumenu un fenomenu, izzūd arī nošķīrums starp divām noumenu nozīmēm. Paliek tikai Kanta nosauktie prāta ideāli, kas, kā jau iepriekš tika minēts, ir regulatīvas lietas. Bez šāda ideālu lietu jēdzieniem kā regulatīva principa tiekšanās pēc patiesības nemaz nav iespējama. Pīrss šī regulatīvā principa vietā ievieš „bezgalīgi izzināma” („*das unendlich Erkennbare*”) principu<sup>217</sup> jeb *ultimate opinion*, jeb *ideal perfection of knowledge*<sup>218</sup>. Bezgalīgi izzināmais, proti, tas, ko bezgalīgi ilgā laikā (*in the long run*) ir izzinājuši visi iespējamie cilvēki (*communion, indefinite community*), – ir pretstats tam, kas konkrētā situācijā šeit un tagad dažkārt pat ļoti subjektīvi tiek atzīts par „patiesību”. Tādējādi tiek arī atzīts, ka notiek zināms progress ceļā uz patiesību un ka visi cilvēki, precīzāk, visas zīmēs izzinošas būtnes, kas ir ceļā uz patiesību, iesaistās šajā procesā<sup>219</sup>. Atšķirībā no Kanta, *ultimate opinion* nav piederīga lietas-par-sevi sfērai, bet gan realitātei – izziņas kā reāla procesa realitātei. Izzinošās būtnes intersubjektīvā procesā pašas var sasniegt reālu patiesību.

Redzam, ka Pīrsa pragmaticisma teorijā ļoti svarīga vieta ir ierādīta laika nepārtrauktības un tā objektivitātes izpratnei, kas reizē arī atklāj šo progressa iespējamību. Darbā „Pragmaticisma pamatjautājumi” (*Kernfragen des Pragmatizismus*) (1905) Pīrss norāda, ka pragmaticisma pamatnostādnes pastāv uzskatā, ka katra jēdziena nozīmju saturs atstāj iespaidu uz mūsu izturēšanos. Turklāt pagātnei ir milzīga loma tajā, kā mēs izturamies šobrīd. Ir pašsaprotami, ka katru reizi, kad mēs kaut ko nodomājam darīt, mēs spriežam,

<sup>214</sup> Sal.: **Apel K. O.** *Der Denkweg von Charles Sanders Peirce. Eine Einführung in der amerikanischen Pragmatismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973, S. 52.

<sup>215</sup> **Peirce Ch. S.** Frasers Ausgabe der Werke von Georg Berkeley (1871). // *Schriften zum Pragmatismus und Pragmatizismus*. Hrg. von Apel K. O., übers. von Wartenberg G. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991, S. 117.

<sup>216</sup> Sal.: *Ibid.* S. 52.-53.

<sup>217</sup> *Ibid.* S. 54.

<sup>218</sup> *Ibid.* S. 57.

<sup>219</sup> Sal.: *ibid.* S. 57.-58.

izejot no noteiktas sākuma pozīcijas, no noteiktiem lietu apstākļiem, mūsu izturēšanās balstās uz faktiem, ko mēs jau zinām. Un to mēs varam darīt, lietojot mūsu atmiņu. Šim mērķim, protams, ir vajadzīgi jauni pētījumi, bet to atklājumi ir izmantojami mūsu uzvedībā, tie veido mūsu izturēšanos pēc tam, kad tie ir iegūti mūsu atcerēšanās procesā. „Pagātne ir visu mūsu zināšanu mājas”<sup>220</sup> uzsver Pīrss. Svarīgs ir arī jautājums, kā ar mūsu izturēšanos ir saistīta nākotne. Nākotnes fakti ir vienīgie fakti, ko mēs zināmā mērā varam ietekmēt un kontrolēt. Ja nākotnē ir kaut kas tāds, kas kontrolei nav pieejams, tad tās ir lietas, par kurām mēs varēsim izdarīt slēdzienu vai arī svarīgos apstākļos tas būs jāizdara. Varētu būt jautājumi, pie kuriem, lai cik nozīmīgi arī būtu šie apstākļi, „viedokļu svārsts neapstātos šūpoties šurp un turp”. Ja tas ir tā, ir daži jautājumi, kuri *ipso facto* nav reāli jautājumi. Tas nozīmē, ka uz šiem jautājumiem nav patiesas atbildes.<sup>221</sup>

Apels vērš uzmanību uz to, kāda ir Pīrsa bezgalīgas kopības izpratne: "Šis „*indefinite community*” raksturojums izgaismo divus momentus: 1) ir runa par *prāta* paša kā ideāla, normatīva principa iemiesojumu Kanta nozīmē. Tam ir jāpaveic tas, ko neviena galīga apziņa savā faktiskajā izziņā un arī neviena galīga kopība, kura var izmirt vai kuru var iznīcināt katastrofas, nevar paveikt: tam ir jābūt gatavam bezgalīgi-izzināmajam reālajam (*unendlich-erkennbaren Realen*) neierobežotā iespējamā izziņas progresā. 2) Bet no šī Pīrsa raksturojuma kļūst arī skaidrs, ka „*indefinite community*” ir *prāta iemiesojums*, t.i., te nav runa par „apziņu vispār” vai par „garu pasauli” bet gan par –vienmēr bezgalīgu – būtņu kopību (*Gemeinschaft*), kurām ir kaut kādi jutekļi un kuras var komunicēt ar zīmēm.”<sup>222</sup>

Tātad patiesība ir reāla ideālai kopībai. Taču svarīgi ir atcerēties, ka Pīrss ir arī empīriķis tāpat kā, savā ziņā, Kants. Un Pīrss apliecina, ka patiesība nav intersubjektīva, bet ir objektīva<sup>223</sup>. Izziņas iespēja ir intersubjektīva, – un tas tiek atklāts ar *Sinnkritik* palīdzību, bet izziņa pati ir objektīva. Tas nozīmē, ka visi jēdzieni un teorijas tiešām apraksta realitāti, precīzāk, tuvojas tās patiesajam aprakstam, un visiem jēdzieniem un teorijām ir sevi jāpierāda attiecībā pret pieredzē doto realitāti. **Pīrss ir universāliju realists tieši tādā nozīmē, ka viņš apgalvo, ka vispārīgie jēdzieni un teorijas apraksta pasauli, kāda tā ir. Un mums ir tas jāpieņem, jo mēs *a priori* „ticam” patiesībai – to atklāj *Sinnkritik*.** Ja mēs turpretī pretēji pragmatiskajai īstenībai pieņemtu, ka patiesība nav izzināma, mēs nonāktu pretrunā – mēs kaut ko apgalvotu par neizzināmo.

<sup>220</sup> Peirce Ch. S. Kernfragen des Pragmatizismus. // *Schriften zum Pragmatismus und Pragmatizismus*. Hrg. von Apel K. O., übers. von Wartenberg G. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991, S. 475.

<sup>221</sup> Ibid. S. 476.

<sup>222</sup> Ibid. S. 58.

<sup>223</sup> Sal.: S. 66.-69.

Šo iepriekšminēto iemeslu dēļ Apels saskata, ka Pīrss pārstāv „jēgkritisko reālismu” (*sinnkritischer Realismus*)<sup>224</sup>. Patiesība Pīrsam ir regulatīva ideja, tas ir kaut kas reāli eksistējošs, kas darbojas kā regulatīvs princips, lai gan nav izzināms šeit un tagad. Patiesības paudējs ir nevis noumens, bet ideāla komunikācijas kopība, ko Pīrsa interpretācija sākotnēji var saprast arī kā visu cilvēci vai kā visas dzīvas būtnes, kurām piemīt izziņas spējas. Ja kāds kopības dalībnieks izsaka kādu apgalvojumu jeb hipotēzi, tad šī hipotēze iekļaujas kopīgā perspektīvā tās vērstībā uz visas kopības izziņas rezultātu, kurā iekļaujas visu iepriekšējo pieredžu summa. Šis rezultāts „šeit un tagad” nevar tikt iegūts, bet principā ir reāls. Ja atminamies Hermana Noāka interpretēto vācu klasiskās filosofijas un amerikāņu pragmatisma skolas konfrontāciju, jāpiebilst, ka pamatotu kritiku varētu vērst tikai pret Džeimsu un Djūiju, bet ne pret pragmatisma tradīcijas aizsācēju Pīrsu. Piemēram, Džeimsam patiesība ir variabla, tās kritēriji ir iespējamā empīriskā pārbaudāmība un derīgums: „Patiesas idejas ved mūs noderīgā verbālā un konceptuālā pasaulē, kā arī tieši pie noderīgiem jēgpilniem terminiem”<sup>225</sup>. Patiesība ir šeit un tagad: „[...] mūsu idejas par pagātņi ir patiesas. Tikpat patiesas, cik paties ir pagājušais laiks, tāpat paties bija Jūlijs Cēzars, tāpat patiesi bija aizvēsturiskie briesmoņi – viss savā attiecīgajā laikmetā un darbības vietā. Pagātnes laiks pats par sevi bija, to garantēja saskaņa ar visu, kas pastāv tagadnē. Tikpat patiesā kā tagadne ir, nākotne *bija*”<sup>226</sup>.

Pīrsa pragmatī(c)isms atšķiras no citām pragmatisma versijām. Pīrsam patiesība nav tā, kas tiek uztverta vai utilitāri lietota kā patiesība. Pīrss nedomā, ka patiesība ir tas, ko mēs kādā vietā un laikā uzskatām par patiesību, bet ir objektīva patiesība, uz kuru mēs tiecamies. Tā ir objektīva patiesība par visu – vispārīgi jēdzieni vai kategorijas – par visu, ko vien vispār mēs varam izzināt. Ja, piemēram, pragmatīķis apgalvos, ka „Dievs ir žēlsirdīgs”, vai vispār, ka „Dievs ir”, tā būs patiesība. Šis apgalvojums būs relevant, ja Dieva ideja viņam ir „derīga” un tā „darbojas”. Taču cits pragmatīķis nav novērojis Dieva žēlastību, un viņa spriedums „Dieva nav” būs patiesība. Jāpiebilst, ka šādos spriedumos ir grūti norobežoties no psiholoģisma. Taču Pīrsa izteiktajā versijā kļūst saprotams, ka **cilvēcei, visam cilvēku kopumam, tā kultūrā un vēsturē, ņemot vērā visu pieredžu summu, ir patiesība par Dievu.**

Kopīgais moments Pīrsam ar pārējiem pragmatīķiem ir kauzalitātes princips, ko arī Apels atzīst par ļoti būtisku.

---

<sup>224</sup> Ibid. S. 63.

<sup>225</sup> **Džeimss V.** Patiesības jēdziens pragmatismā. // *Esejas par pragmatismu*. tulk. Rutmane S., Kentaurs XXI Nr. 37, Rīga: SIA Minerva, 2005, 100. lpp

<sup>226</sup> Ibid.



Jēgas kritikas kontekstā Pīrss piedāvā vēsturisku skatījumu, kas arī daudz skaidrāk izgaismo viņa ideju. Konkrētā situācijā un laika mirklī ir skaidrs, ka neviens nevar apgalvot, ka ir sasniedzis patiesību, no ikreizējas situācijas viedokļa raugoties, šķiet, ka patiesība ir maldi un ilūzija. Iepriekš minētais Ničes apgalvojums par patiesību kā maldiem šeit ir labs ilustratīvs piemērs. Taču ikviens cilvēks, kas kultūras un vēstures kopainā apgalvo, ka nav objektīvas patiesības, bet ir tikai hipotētiski pieņēmumi, nonāk pretrunā ar sevi, jo jebkurš apgalvojums vai hipotēze tiek izteikta par kaut ko, kas eksistē; ir tikai jāpārlicinās, vai mūsu hipotēze atbilst šiem priekšstatiem vai ne, vai tā apstiprinās vai ne. Katram, kas izsaka pieņēmumu, nepieciešami kritēriji, ar ko salīdzināt, kas jau ir bijuši vai būs. Katrs, kas izsaka pieņēmumu, jau iepriekš pieņem, ka patiesība ir [vispār]. Vēl vairāk, – ja visi cilvēki pieņem, ka viss ir hipotēzes, ir arī jāpieņem, ka eksistē kāds kritērijs, kas dod iespēju izteikt šo apgalvojumu. Tātad prātā ir jābūt idejai par patiesību. Turklāt šī ideja nav konstrukcija, tas ir novērojums, cilvēku dzīves praksēs, vēsturiskumā mēs varam novērot šo tiecību pēc ideāla, Pīrss redz, ka ir šāds jēgveidojums – patiesība. Tas ir novērojams arī zinātnisku zināšanu pamatojuma meklējumos. Noteiktā vēstures brīdī mēs noteikti atbildēsim, ka nav iespējama absolūta zinātniska patiesība, un mums būs taisnība, jo mums ir tikai hipotēzes, kuras gribam pārbaudīt. Kā, piemēram, Popera gadījumā visas teorijas ir hipotēzes, kuras tikai empīriski var apstiprināt vai falsificēt. Piemēram, hipotēze – visas vielas sastāv no molekulām. Lai apstrādātu šo hipotēzi, mums ir jābūt vielas jēdzienam un molekulas jēdzienam. Nav zināms, kurš pirmais pamanīja, ka viela vispār sastāv no sīkām daļiņām, kuras, pētniekiem izvirzot hipotēzes un tām apstiprinoties, kļuva arvien sīkākas un sīkākas, līdz sarežģītā šī instrumentārija lietošanas procesā mēs nonācām pie slēdziena, ka viela sastāv ir molekulām. Vai tā ir patiesība? Protams, tā ir nominālistiska „patiesība”, jo tā der tikai tad, kad molekula tiek definēta kā vielas vissīkākā daļiņa, bet viela tiek definēta kā noteikta substance ar noteiktām ķīmiskām īpašībām. Taču meklējumi turpinās, turklāt, ja hipotēze apstiprinās eksperimentos, tad turpmākajos pētījumos tā jau kļūst par postulātu. Līdzīgi tika meklēti atomi, elektroni, protoni, neitroni, kvarki utt., jo mums ir ideja par vissīkāko daļiņu. Visticamāk, ka mums neizdosies šo daļiņu atrast, jo mērījumu precizitātei ir robeža (kuras skaitliskā vērtība savukārt arī vēl nav zināma, bet ir zināms, ka šāda robeža pastāv), taču mums ir skaidrs, ka šāda daļiņa ir, ņemot vērā fizikas vēsturisko pieredzi, tātad mēs ticamies vairs nevis uz nominālistisku, bet uz reālu patiesību.

Šis piemērs ilustrē Pīrsa ideju par bezgalīgu zinātnieku kopību, kura ietver šo patiesības pretenziju, turklāt **konsenss šādā izpratnē nav vienošanās par kaut ko, kam visi piekrīt, tas ir neizbēgams rezultāts, pie kura ir jānonāk.** Tātad tā nav intersubjektīva, bet gan objektīva patiesība. Tā arī Apels, ietekmējoties no šī Pīrsa patiesības iespējamības

pamatojuma, nonāk pie secinājuma, ka visi cilvēki, kuri piedalās diskursā neierobežotā komunikācijas kopībā, tiecas uz patiesību. Objektivitāte ir dota ar pieredzi<sup>227</sup>, bet kļūdas, kuru dēļ visas teorijas ir hipotēzes, acīmredzot rodas teorijas (ko vienmēr var uzlabot) nepilnību dēļ un nevis tāpēc, ka pasaule būtu principiāli neizzināma.

Jāpiebilst, ka konsenss kā patiesības kritērijs tiek kritizēts. Piemēram, Hesle izsaka šaubas, vai konsenss ir pats labākais un adekvātākais patiesības kritērijs: „Tāpat kā eksistē spītīgi ārprātīgie, ir arī ģēniji, kas saskata faktus, kurus noliedz visi pārējie. Pret Kopernika hipotēzi valdīja pilnīgs konsenss, kas bija pamatots uz nozīmīgām pagātnes autoritātēm, taču šodien valda konsenss par to, ka toreiz šis konsenss ir bijis aplams. Un kāpēc tad galīgajam konsensam uz laiku laikiem jābūt labākajam patiesības kritērijam? Varētu taču būt, ka Universs būtu konstruēts tā, ka uz kādu laiku mirkli visām ar prātu apveltītām būtnēm būtu radušās halucinācijas un kaut kādu iemeslu dēļ, visi, piemēram, būtu ieņēmuši vienu un to pašu drogu un būtu vienisprātis; vai tāpēc viņu ārprāts būtu patiesāks?<sup>228</sup> Jāpiebilst divas būtiskas lietas, ar kurām var oponentēt šai kritikai. Pirmkārt, Pīrsa metodē konsenss nav absolūts patiesības kritērijs, tas ir viens no izziņas evolūcijas starpposmiem (to apliecina hipotētiskās izziņas process), patiesības izpratne ir plašāka, vistuvāk tai ir pašas izziņas kā patiesības izpratne. Otrkārt, zinātnieku kopības jēdziens pats ir regulatīvs motīvs, jo ir runa par bezgalīgu kopību, kura ietver visas zināšanas gan pagātnē, gan nākotnē, un nevis par lokālas cilvēku grupas situatīvu vienošanos.

Pīrss stingri nostājas pret „psiholoģiski-nominālistiskām pragmatisma versijām”<sup>229</sup>. Viņš tādēļ arī savu pragmatismu nosauc par „pragmaticismu”<sup>230</sup>. Apels arī norāda, ka Pīrss ir distancējies no citiem pragmatīkiem, jo viņš bijis vairāk metafiziķis nekā psiholoģiski-nominālistiski orientēts pragmatīķis. Apels uzskata, ka Pīrss ir aizsteidzies priekšā savam laikmetam, visai modernajai analītiskajai filosofijai. Pats galvenais, ko Apels pārņem no Pīrsa, ir šī reālas patiesības iespējamības ideja. Pīrsa jēgas kritiku Apels pretstata izziņas teorijai.

Noslēdzot šo nodaļu, vēlreiz jāatzīmē, cik problemātiska un tajā pašā laikā svarīga visā darbā izklāsta gaitā ir pāreja no zinātniskas izziņas un patiesības uz ētisku patiesību. Transcendentālpragmatikas ietvaros Apels neatrisina šo „divu valstību” problēmu, tā atklājas kā ideālas un reālas komunikācijas kopības nošķīrums, taču, pateicoties Pīrsam, viņš apjauš

<sup>227</sup> Sal.: **Apel K. O.** *Der Denkweg von Charles Sanders Peirce. Eine Einführung in der amerikanischen Pragmatismus.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973, S. 64.

<sup>228</sup> **Hesle V.** *Tagadnes krīze un filosofijas atbildība.* Tulk. Vuss-Mundeciema L. Rīga: LU Filozofijas un socioloģijas institūts, 2011, 103. lpp.

<sup>229</sup> Ibid. S. 35.

<sup>230</sup> Ibid.

komunikatīvi vēsturisko izziņas ceļu, tā mazinot spriedzi starp praktiskā un teorētiskā prāta lietojumu.

Lai pamatotu transcendentālpragmatikas metodi, Apelu interesē reālās patiesības iespējamība un šo iespējamību viņš atrod Pīrsa pamatotajā *Sinnkritik* metodē.

### **2.1.3. Transcendentālpragmatika kā valodpragmatisks (*sprachpragmatisch*) un saturisks transcendentālfilosofijas paplašinājums**

#### **2.1.3.1. Apela transcendentālpragmatika kā Kanta transcendentālfilosofijas paplašinājums**

Karla Oto Apela zstrādātā transcendentālpragmatiskā teorija ir vissvarīgākais šī filosofa devums argumentatīva ētikas diskursa teorijas konceptuālā izstrādņē un tās iekļaušanā mūsdienīgā filosofijas diskursā. Transcendentālās pragmatikas arhitektonika izpaužas divos galvenajos virzienos – 1) Kanta transcendentālās uz izziņas un morāles subjektivitāti centrētās filosofiskās sistēmas transformācija uz refleksīvu intersubjektīvu transcendentālu filosofiju, 2) valodas filosofijas un amerikāņu pragmatisma telpā ieviesta intersubjektivitātes transcendentālā dimensija, tā radot priekšnoteikumus intersubjektivitātē fundētai runas un rīcības transcendentālai refleksijai. Galvenā transcendentālā pragmatisma tēze ir galējā pamatojuma iespējamība, kam filosofiskas refleksijas ceļā vajadzētu sniegt ētikas principu pamatojumu.

Apela transcendentālpragmatiskā filosofija veic paradigmātisku pavērsieni valodas filosofijā, proti, no tā, ka valodas filosofija tematizē valodas priekšmetu līdzīgi kā citus izziņas priekšmetus, uz to, ka tā kļūst par refleksiju uz izziņas iespējamības valodiskajiem (*sprachliche*) nosacījumiem<sup>231</sup>. Apela projektā īstenojas divas būtiskas valodas funkcijas – valoda kā reālas vēsturiskas kopības saikne un valoda kā vienprātības un saprašanās veids ideālā komunikatīvā kopībā. Apela piedāvājums diskursa teorijai nav vienkārša Kanta apriorisma reducēšana uz empīriskas realizācijas līmeni. Apels izmanto Kanta transcendentālfilosofiju tās refleksijas dēļ. Viņaprāt, katrai izziņai ir jāpamato, tas nozīmē, jāuzrāda gan esamības un tā-esamības priekšnosacījumi, gan savs priekšmets, gan izziņas pašas priekšnosacījumi. Šo uzdevumu var veikt vienīgi transcendentālfilosofija.

Transcendentālfilosofijas idejas konsekventa transformācija valodas filosofijā dod iespēju veidot sociālās filosofijas kā zinātnes un praktiskās filosofijas kā ētikas vienotu

---

<sup>231</sup> **Apel K. O.** Sprache als Thema und Medium der transzendentalen Reflexion. // *Transformation der Philosophie*. Bd. 2 .Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999, S. 311.

konceptu. Apela transcendentālpragmatikas tēmu loks ir šāds: 1) interpretācijas pastarpinātas priekšmeta konstituēšanās valodiskie un komunikatīvie iespējamības nosacījumi, izziņas spriedumu intersubjektīvās jēgas un patiesuma derīguma publiskās apgalvošanas nosacījumi; 2) attaisnojāmības (*Rechtfertigung*) valodiskie un komunikatīvie iespējamības nosacījumi<sup>232</sup>. Kā reflektējoša transcendentālfilosofija transcendentālpragmatika tematizē arī visus šos iespējamības nosacījumus, kā arī pašas transcendentālpragmatikas un jebkuras valodas filosofijas vispār iespējamības nosacījumus<sup>233</sup>. Tādējādi transcendentālpragmatika kļūst par refleksiīvu transcendentālfilosofiju.

Šo divu iepriekšminēto apsvērumu dēļ Apela transcendentālpragmatika ir Kanta transcendentālfilosofijas „valodpragmatisks paplašinājums” kā arī tās „transformācija”<sup>234</sup>. Tas nozīmē, ka transcendentālās valodpragmatikas tēmu loks nav vienkārši subjektīvie priekšmeta un objektīvas izziņas transcendentālie priekšnosacījumi kā tas bija Kantam, bet gan tā tematizē „subjektīvi-intersubjektīvus intersubjektīvi derīgas priekšmeta izziņas iespējamības nosacījumus”<sup>235</sup>. Transcendentālpragmatika ir transcendentālfilosofijas „saturisks paplašinājums” un „diferencēšana” jautājumā, kas skar zinātņu problēmu<sup>236</sup>. Transcendentālpragmatika citādi nekā Kanta filosofija atzīst, ka tā pati „izmanto” savā darbā to, ko tā tematizē, proti, valodu. Diskursa apriori ir valodas filosofijas priekšmets, gan arī priekšnoteikums. Šī atziņa ir „transcendentālā pašrefleksija”<sup>237</sup>. Tādējādi transcendentālais subjekts valodpragmatikā nav vairs atsevišķs transcendentālais subjekts, bet gan „neierobežota komunikācijas kopība”<sup>238</sup>. Tādā veidā Apela transcendentālpragmatika iet tālāk nekā Kanta transcendentālfilosofija tādā ziņā, ka tā kļūst refleksiīva attiecībā uz sevi, tā reflektē ne tikai par savas izziņas priekšmetu, bet arī par sevi kā reflektējošo, par sevi kā reflektējošas transcendentālfilosofijas transcendentālajiem nosacījumiem<sup>239</sup>.

Šādu Apela filosofijas sniegumu kā pozitīvu izņēmumu mūsdienu filosofijas diskursā ļoti augstu novērtē Hesle, jo viņš uzskata, ka intersubjektivitātes tēmas, kas ir ieviestas modernajā filosofijā, pārsvarā gadījumu netiek iestrādātas atbilstoši to pieprasītajiem nosacījumiem. Hesle atzīst, ka „gandrīz visas pēchēgelisma filosofijas ir inkonsistentas”<sup>240</sup>. Viņš uzsver, ka tās ir pretrunīgas sevī, jo „to, ko pašas pasludina – filosofiskās patiesības

<sup>232</sup> **Apel K.O.** Sprechakttheorie und transzendente Sprachpragmatik zur Frage ethischen Normen. // *Sprachpragmatik und Philosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1982, S. 25.-27.

<sup>233</sup> *Ibid.* S. 25.

<sup>234</sup> *Ibid.*

<sup>235</sup> *Ibid.*

<sup>236</sup> *Ibid.*

<sup>237</sup> *Ibid.* S. 26

<sup>238</sup> *Ibid.* S. 34.

<sup>239</sup> Par šādu pašrefleksiīvu transcendentālfilosofiju var uzskatīt Fihtes filosofiju.

<sup>240</sup> **Hesle V.** *Tagadnes krīze un filosofijas atbildība*. Tulk. Vuss-Mundeciema L. Rīga: LU Filozofijas un socioloģijas institūts, 2011, 109. 1 pp.

iespējamību – vai nu izteikti noliedz, vai arī vismaz cēloniski nepieņem (*nicht begründet einholen*). Tās nereflektē par to, ko tās vienmēr jau dara un kas tā arī ir jādara; tās pašas sevi nepamato; īsi – tās noliedz derīguma teorētiskās refleksijas augstākās formas ieguldījumu, ko klasiskās *transcendentālfilosofijas* veidā ir attīstījusi tradīcija. Transcendentālpragmatikas akcentu nu veido *intersubjektivitātes* domas savienojums ar refleksijas domu – tā ir *intersubjektivitātes refleksīvā transcendentālfilosofija*”.<sup>241</sup> Iepriekšminētā kontekstā, tātad par Kanta metodi var teikt, ka tā ir irefleksīva subjekta transcendentālfilosofija, bet par agrīno Pīrsu, – ka viņa metode ir irefleksīva intersubjektivitātes transcendentālfilosofija.

Apels norāda, ka šīs refleksijas trūkums ir vērojams arī ne-transcendentālajā valodpragmatikā, piemēram, Vitgenšteina gadījumā, – netiek adekvāti jautāts par valodspēļu funkcionēšanas iespējamības nosacījumiem,<sup>242</sup> tiek tikai konstatēts, ka tās funkcionē. Netiek jautāts arī par pašas valodas filosofijas valodspēles funkcionēšanas nosacījumiem: „[...] filosofiskajai paškritikai kā valodspēļu kritikai ir ne tikai jāpārdomā neproblemātiskais valodas lietojums vispirms iemācītā ikdienas valodā, bet vienlaicīgi arī *tās* [pašas] kompetence rekonstruēt šo valodas lietojumu un tādējādi valodas lietojumu vispār”.<sup>243</sup> Nav vienkārši jājautā, kā valoda un komunikācija reāli funkcionē, bet uz kādiem [transcendentāliem] priekšnosacījumiem tā funkcionē. Transcendentālā valodpragmatika veic pāreju no komunikācijas analīzes jomas uz „konsensa veidošanās teorētisko diskursu”<sup>244</sup>.

### ***2.1.3.2. Valoda kā transcendentāls lielums Apela transcendentālpragmatikas teorijā***

Valodas tēmas nozīmīgums modernās filosofijas diskursā mūsdienās kļūst aizvien aktuālāks. Apels norāda, ka transcendentālpragmatikā valodai ir divējāda nozīme. Pirmkārt, tiek akcentēta valodas aktualitāte mūsdienās vispār: „20. gadsimtā, kad valodas kritika un valodas analīze plašā nozīmē ieņem „*prima philosophia*” metodisko vietu (*Rang*), nevarēs vairs ar līdz vēsturisko Kanta *Tīrā prāta kritiku* (vai pat jauno laiku apziņas filosofiju un izziņas teoriju no Dekarta līdz Huserlam) pieņemt, ka transcendentālā refleksija par izziņas nosacījumiem – vai tie būtu dabas izziņas nosacījumi, vai valodas izziņas nosacījumi – varētu vienlaikus tikt „aiz” valodas. Precīzāk izsakoties: būs jāpieņem, ka transcendentālais

<sup>241</sup> Ibid.

<sup>242</sup> **Apel K. O.** Sprechakttheorie und transzendente Sprachpragmatik zur Frage ethischen Normen. // *Sprachpragmatik und Philosophie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1982, S. 28.

<sup>243</sup> Ibid. S. 31.

<sup>244</sup> Ibid. S. 33.

jautājums divējādā veidā ved pie valodas: pirmkārt, ar to, ka tam [jautājumam] ir jāaplūko (*berücksichtigen*) intersubjektīvi derīgas empīriskas izziņas *valodiski-komunikatīvie* (*sprachlich-kommunikativen*) iespējamības nosacījumi, un, otrkārt, tas ved pie valodas tādā ziņā, ka izziņas kritiska refleksija pati paredz (*voraussetzt*) valodu kā intersubjektīvu mediju<sup>245</sup>. Otrais svarīgākais aspekts ir tāds, ka transcendentālfilosofija kā refleksīva iestādne, kas vienmēr reflektē par izziņas (arī savas izziņas) nosacījumiem, nevar ignorēt valodu kā savu izziņas, izteikšanās, argumentācijas un komunikācijas priekšnosacījumu.<sup>246</sup> Transcendentālfilosofijai ir jātematizē valoda trejādā ziņā: „[...] kā dabaszinātnes, valodas zinātnes (kas tematizē valodu tieši empīriski-teorētiski) un transcendentālfilosofijas pašas iespējamības nosacījumu [ziņā]”<sup>247</sup>. Apels, atsaucoties uz Hēgeļa pozīciju, uzsver, ka viņa prasība, ka filosofam visos apstākļos ir jāspēj pamatot sevis paša pretenzijas uz patiesību (*Wahrheitsanspruch*), šķiet absolūti saistoša (*verbindlich*). Mūsdienās tas praktiski nozīmē, ka transcendentālfilosofijai kā valodas un komunikācijas transcendentālpragmatikai ir jāinicē par Kanta refleksiju radikālāka refleksija par „diskursīvas argumentācijas iespējamības neapejamiem nosacījumiem (*nichtintergehbaren Bedingungen der Möglichkeit der diskursiven Argumentation*)”<sup>248</sup>.

Svarīgi vērst uzmanību uz to, ka transcendentālpragmatiskais valodas lietojums atšķiras no valodas filosofijas valodas lietojuma. Transcendentālpragmatika nav empīriski-teorētiska valodas zinātne, kā varbūt varētu domāt<sup>249</sup>. Empīriski-teorētiskās valodas filosofijas problēmlauks patiešām ir valoda, taču kā zinātne tā pati lieto valodu un pati neeksplīcēti atrodas valodas lietojuma apriorajos nosacījumos. Ja tā neakcentē šo „atkarības” faktu, tā paliek empīriskā, bet, ja tā reflektē par pašas valodas funkcionēšanas transcendentālajiem nosacījumiem, tā ir transcendentālfilosofija. Transcendentālfilosofijas un valodas filosofijas jomas nepārklājas, jo tām ir dažādas sfēras, ko tās aplūko, lai gan tām abām ir vienādas izejas pozīcijas, proti, reālā valoda: „Attēloto argumentācijas transcendentālās valodspēles „pragmatisko evidenču” nozīmē tātad pastāv kontingenti fakti, kurus transcendentālfilosofija ne tikai iepriekšpieņem (*voraussetzt*), bet kur tai ir transcendentālfilosofiski jātematizē tās pašas un katras empīriskas zinātnes priekšnosacījumi; tas nozīmē, šie fakti nav empīriskas zinātnes eventuāli atklājumi, bet [ir tie], kurus katrs empīriskis atklājums jau iepriekšpieņem”<sup>250</sup>. No šiem faktiem, pēc Apela domām, ir jānošķir tie fakti, kurus var atklāt empīriskās zinātnes, un šīs zinātnes pašas kā vēsturiski fakti.

<sup>245</sup> Ibid. S.13.

<sup>246</sup> Sal.: ibid. S. 12.-13.

<sup>247</sup> Ibid. S. 13.

<sup>248</sup> Ibid. S. 16.

<sup>249</sup> Sal.: ibid. S. 13.-14.

<sup>250</sup> Ibid. S. 21.

„loģiski-semantiskā” valodas analīze valodas filosofijā „rekonstruē” valodas funkcionēšanu, bet transcendentālpragmatika jautā par „subjektīvi-intersubjektīviem valodā formulētas atziņas intersubjektīva derīguma iespējamības nosacījumiem”<sup>251</sup>. Ir skaidrs, ka transcendentālpragmatika tematizē nevis vienkārši ikdienas vai zinātnes valodu, bet arī pašas valodas filosofijas un tālāk arī pašas transcendentālfilosofijas valodu, respektīvi, sacīšanas un saprašanās aprioros nosacījumus.

Apels arī pārdomā, kādēļ notika šis paradigmatiskais pavērsiens no izziņas kritikas kā apziņas analīzes problēmjas uz izziņas kritiku kā valodas analīzes jomu. Izziņas teorētiskie jautājumi par iespējamo patiesību, derīgumu, objektivitāti kļūst par valodas analīzes tēmu loku. Arī atbildēšana uz jautājumu par spriedumu iespējamo patiesības derīgumu (*Wahrheitsgeltung*)<sup>252</sup>, ciktāl tā ir atkarīga no apriorajiem un empīriskajiem izziņas nosacījumiem, kļūst par valodanalītiskās jomas pētījumu lauku. Izziņas empīriskās bāzes problēma kā vienošanās uz argumentatīvas saprašanās pamatiem tiek pārbīdīta uz vērojuma izteikumu (*Beobachtungs Sätzen*) kā bāzes izteikumu derīgumu<sup>253</sup>. Pat sintētiskie apriorie drošticamie spriedumi, piemēram, Eiklīda ģeometrijas aksiomas, kantiāniskajā nozīmē valodanalītiski orientētajā zinātnes teorijā nav pamatā to evidencei katrai atsevišķai apziņai, bet vispirms jau ir pamatā to publiskai atzīšanai kā „valodspēles paradigmāts” (Vitgenšteina nozīmē) pieredzes zinātņu derīguma nosacījumiem.<sup>254</sup> Apels arī secina, ka šāda apziņas analīzes pārbīde uz valodas analīzi ir notikusi tādēļ, ka patiesības derīguma problēma pati kā tāda „vairs netiek skatīta kā evidence vai drošība (*certitudo*) atsevišķai apziņai Dekarta nozīmē un ne arī kā objektīvs derīgums (un pat intersubjektīvs derīgums) „apziņai vispār” Kanta nozīmē, bet, primāri, kā intersubjektīva konsensa veidošanās uz valodiskas, argumentatīvas saprašanās pamata<sup>255</sup>.

Transcendentālpragmatika ievieš arī būtiskas atšķirības no Kanta transcendentālās izziņas teorijas. Empīrisku izteikumu patiesības derīguma problēma ir metodiska problēma Apela teorijas kontekstā. Transcendentālpragmatika balstās uz Kanta transcendentālfilosofijas teorētiskās bāzes, taču tajā pašā laikā mēģina pamatot intersubjektīvu saprašanās procesu. Ir svarīga pāreja ne tikai no „ne-problemātiskā, vispirms iemācītā ikdienas valodas lietojuma”<sup>256</sup> uz refleksīvām valodas lietojuma kompetencēm, bet

---

<sup>251</sup> Ibid. S. 23.

<sup>252</sup> **Apel K. O.** Sprache als Thema und Medium der transzendentalen Reflexion. // *Transformation der Philosophie*. Bd. 2. Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999, S. 311.

<sup>253</sup> Ibid.

<sup>254</sup> Ibid.

<sup>255</sup> Ibid.

<sup>256</sup> **Apel K. O.** Sprechakttheorie und transzendente Sprachpragmatik zur Frage ethischer Normen. // *Sprachpragmatik und Philosophie*. Hrg von Apel K. O. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1982, S. 31.

arī no pirmsrefleksīvas pasaules jēgas konstituēšanās uz valodisku izteikumu jēgas pretenzijām. Diferencējošās attiecības starp interpretatīvo priekšmetisko konstituēšanu un izteikumu jēgas un patiesības derīgumu, kas rodas kā sekas Apela valodpragmatiskai transformācijai, attiecas uz Kanta postulēto „apercepcijas transcendentālo sintēzi „kā vienību starp priekšmetu apziņu (*Gegenstandsbewusstsein*) un pašapziņu (*Selbstbewusstsein*) kā objektīvi derīgas pieredzes iespējamības prekomunikatīvo un prelingvistisko nosacījumu transcendentālās dedukcijas priekšnosacījumiem.<sup>257</sup> Kā raksta Kants: „Tiešām dažādie priekšstati, kas doti kādā vērojumā, nebūtu kopā visi mani priekšstati, ja tie visi nepiederētu vienai pašapziņai, t.i., kā maniem priekšstatiem (kaut arī es tos kā tādus neapzinu) tiem nepieciešami jāatbilst kādam nosacījumam, lai varētu pastāvēt kopā vienā vispārīgā pašapziņā, jo citādi tie visi nepiederētu man.”<sup>258</sup>

Valodpragmatikā šī Kanta postulētā vienība tiek izjaukta, un tas rada problēmu, jo šī apziņas vienība Kantam ietilpst izziņas pamatstruktūrās. „Sapratne, vispārīgi runājot, ir spēja izzināt. Izzināšana pastāv noteiktā priekšstatu attiecībā pret objektu. Bet objekts ir tas, kura jēdzienā savienots kāda dota vērojuma daudzējādais. Tomēr katrs priekšstatu apvienojums prasa apziņas vienību to sintēzē. Tātad tikai apziņas vienība nosaka priekšstatu attiecību pret priekšmetu, līdz ar to arī šo priekšmetu objektīvo nozīmi, padarot tos par atziņām; uz apziņas vienību tātad pamatojas pat sapratnes iespējamība. Tātad apercepcijas sākotnējās sintētiskās vienības pamatprincips ir pirmā tīrā sapratnes izziņa, uz kuru pamatojas viss pārējais sapratnes lietojums un kura reizē ir arī pilnīgi neatkarīga no visiem jutekliskā vērojuma nosacījumiem.”<sup>259</sup>

Kanta postulētās vienības [starp priekšmetisko apziņu un pašapziņu] valodpragmatiskā diferenciacija, kā norāda Apels, atrodas dialektiskās spriedzes pilnās attiecībās starp pirmsrefleksīvu priekšmetiskās interpretācijas (*Gegenstandinterpretation*) vienības konstituēšanos un refleksiīvu pašapziņas vienības pastarpinājumu caur valodiski formulētu izteikumu jēgas un patiesības pretenziju intersubjektīva derīguma paturēšanu, apstrīdējumu un attaisnojumu.<sup>260</sup>

Šīs pašas problēmas kopsakarībā Hābermāss ir ieviesis ideāltipisko nošķirumu starp komunikatīvās rīcības jomu un no rīcības brīvu argumentatīvu diskursu, jo pastāv valodas akta dubultstruktūra, kas izpaužas kā illokutīvās un propozicionālās nozīmes nošķirums, kā arī komunikatīvās un atspoguļojošās funkcijas nošķirums.

---

<sup>257</sup> Ibid.

<sup>258</sup> **Kants I.** *Tīrā prāta kritika*. Tulk. Kūlis R. Rīga: Zinātne, 2011, 111. lpp.

<sup>259</sup> Ibid. 113. lpp.

<sup>260</sup> Ibid.



Iepriekšminēto atsevišķās subjektīvās apziņas analīzes pārbīdi uz intersubjektīvas valodas analīzes problēmlauku varam saistīt ar klasiskās filosofijas metodiskā solipsisma<sup>261</sup> pārvarējumu. Ar metodisko solipsismu Apels saprot „diez vai šodien pārvarētu viedokli, ka, ja arī cilvēks, empīriski raugoties, ir sabiedriska būtne, tomēr spriedumu un gribas veidošanās iespēju un derīgumu var zināmā mērā saprast kā konstitutīvu atsevišķas apziņas darbu arī bez komunikatīvās kopības transcendentāli loģiskā pieņēmuma”.<sup>262</sup>

### 2.1.3.3. Valodas transcendentālhermeneitiskais jēdziens

Transcendentālpragmatiskās mācības pamatā ir Pīrsa mācības par semiotiku un attiecībām starp zīmju sistēmām un realitāti un Kanta transcendentālisma idejas. Aplūkojot semiotisko konstrukciju „zīme – objekts – interpretants” un, to ekstrapolējot, Apels nonāk pie secinājuma, ka interpretantu kā interpretācijas subjektu var ņemt vērā citi interpretācijas subjekti, tādi paši interpretācijas procesa dalībnieki. Tātad shēma „zīme – objekts – interpretants” var tikt saprasta atbilstoši citu interpretācijas subjektu dalības priekšnosacījumiem. Tādā veidā Apels ir papildinājis semiotisko triādi ar cita subjekta – „ko-subjekta” – klātbūtni, kas ar zīmes starpniecību atrodas komunikatīvās attiecībās ar pirmo subjektu, proti, konstituē ar to komunikācijas kopību. Šis komunikācijas veids iezīmē pamatus intersubjektīvām attiecībām neierobežota dalībnieku skaita komunikatīvā kopībā (*Kommunikationsgemeinschaft*), kur valodas lietojums izpaužas visplašākajā nozīmē, proti, gan tās sintaktiski semantiskajā, gan pragmatiskajā dimensijā<sup>263</sup>.

Pastāv pragmatisks nošķīrums starp vienkāršu spriedumu un valodas aktu. Spriedums var tikt veikts subjekta – objekta attiecību formā, savukārt valodas akts pieprasa subjekta – subjekta – objekta attiecības, kas izsaka jaunu hermeneitiski teorētisku izziņas figūru. Lai īstenotu savu mērķi, Apels uzsver vēl vienu ļoti būtisku valodas nozīmības aspektu, proti, lai valoda kalpotu kā transcendentāls lielums kantiāniskajā izpratnē, kas padarītu iespējamus saprašanas (*Verständigung*) un pašsaprašanas (*Selbstverständigung*) realizējamības

---

<sup>261</sup> Solipsisms (no lat. *solus ipse*) kā jēdziens parādās 19. gs., lai izteiktu jauno laiku filosofijai raksturīgo subjektīvi ideālistisko domāšanas veidu. Metodiskā solipsisma sākotnes ved pie Dekarta karteziānisma, kur tiek norobežoti divi esamības veidi – domājošais Es (*res cogitans*) un lietu pasaule (*res extensa*). Dažādos filosofiskās domas virzienos pastāv dažādas solipsisma interpretācijas, bet metodiskā solipsisma izpratne tiek piedēvēta Dekarta, Kanta un vēlāk – Huserla domāšanas līnijai. Šajā nozīmē prāts tiek saprasts kā tāds, kas tikai no atsevišķā pozīcijām ir spējīgs uz izziņu.

<sup>262</sup> **Apel K. O.** Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik. // *Transformation der Philosophie*. Bd. 2. Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 1999, S. 375.

<sup>263</sup> Par valodas lietojuma teorētisko bāzi Apels ir izmantojis Ostina un Sērla runas aktu teoriju, pievēršot uzmanību dažādām valodas lietojuma funkcijām, piemēram, perfomatīvai funkcijai – valodas saistījumam ar noteiktu rīcību.

nosacījumus un tādējādi „jēdzieniskas domāšanas, objektīvas izziņas (*gegenständliches Erkenntnis*) un jēgpilnas rīcības”<sup>264</sup> nosacījumus. Tieši šādā nozīmē viņš runā par valodas transcendentālhermeneitisko jēdzienu. Lai to eksplicētu un tajā pašā laikā atklātu transcendentālpragmatikas zinātniski teorētiskās konsekvences, ir jāveic: 1) valodas filosofijas vēstures kritiskā dekonstrukcijā un rekonstrukcijā ir jāparādās, ka un kādā veidā valodas apzīmējuma un pastarpinājuma funkcijas noteiksmes nav bijušas aplamas, taču ir „filosofiski nepietiekamas”<sup>265</sup>; 2) transcendentālfilosofijas idejas kritiskā rekonstrukcijā ir jāparādās, vai šī ideja ar „prāta jēdziena konkretizāciju valodas jēdziena nozīmē”<sup>266</sup> var tikt radikāli koriģēta. Protams, filosofiskās pretenzijas, kas ietver šos sarežģītos uzdevumus, ir ļoti augstas, un Apela mācības kritiķu un atbalstītāju diskusijas par transcendentālhermeneitiskā valodas jēdziena eksplikācijas nosacījumu izpildi vai, precīzāk izsakoties, par šādas izpildes iespējamību notiek vēl šodien.

Var izdarīt secinājumu, ka Apela transcendentālpragmatikas teorijā valoda kļūst par starpnieku starp empīrisko un transcendentālo apziņas līmeni. Valoda kā intersubjektivitātes pamats kļūst par saistošo motīvu starp empīrisko un transcendentālo intersubjektivitāti. Protams, valodai ir arī sociāla funkcija, kas, no vienas puses, ievieš sava laikmeta socialitātes korekcijas, taču, no otras puses, atklāj racionalitātes un socialitātes nenovēršamo saistību, proti, katra racionāla būtne ir nepieciešami arī sociāla būtne, un gan racionalitāte, gan socialitāte nav iespējamās bez valodas. Tā valodas koncepts, kas veidojies lingvistikā, semiotikā un valodas filosofijā, vienībā ar Apela transcendentālās refleksijas un intersubjektivitātes principiem met tiltu starp teorētisko un praktisko filosofiju, starp semiotiku un ētiku.

#### ***2.1.4. Pāreja no transcendentālā pragmatisma zinātniskās izziņas teorijas uz ētiku***

Apels pievēršas Noama Čomska (*Chomsky*) (dz. 1928. gadā) pamatotajai valodas teorijai. Apela interpretācijā šīs teorijas apraksta un skaidrojuma adekvātuma (*Beschreibungs-Erklärungsadäquatheit*) mērķis ir skatāms nevis kā loģiski konstruktīvas valodas eksplikatīvi heuristiskie priekšnosacījumi, bet gan kā cilvēku *valodas kompetences*

---

<sup>264</sup> **Apel K. O.** Der transzendentalhermeneutische Begriff der Sprache. // *Transformation der Philosophie*. Bd. 2. Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999, S. 333.

<sup>265</sup> Ibid.

<sup>266</sup> Ibid. S. 334.

heiristiskie priekšnosacījumi<sup>267</sup>. Pirmkārt, jau šī kompetence jāsaprot kā uz izteikumu pārlicību orientēta sintaktiskā kompetence. Turklāt šajā kontekstā jāsaprot, ka nav runa par jēgas eksplikāciju un tātad arī ne par funkcionālanalīzi, kas izriet no jēgas eksplikācijas, bet gan par kontingentu *iedzimtas valodspējas (angeborenen Sprachfähigkeit)* antropoloģisku likumu. Un vēl ir kas ļoti svarīgs, kas izriet no šīs teorijas, proti, visu **iespējamo cilvēcisko valodu gramatiski pareizi veidotie izteikumi implicīti satur zināmu normativitāti**. Turklāt katra kompetenta runātāja noteiktas valodas izteikumu "gramatikalitātei", kas ir pamatā „intuitīvai likumu apziņai” (*Regel-Bewusstsein*)<sup>268</sup>, ir jātiek apliecinātai komunikatīvi. Tātad šai cilvēciskai likumu kompetencei ir normatīvs raksturs. Čomska ideju Apels vērtē ļoti augstu un norāda, ka viņa hipotēze ļauj pārbīdīt empīriski aprakstāmo un tādēļ falsificējamo valodisko kompetenču kā kontingenta antropoloģiska fakta skaidrojumu uz visu cilvēcisko valodu loģiski apriorisko „dziļumstruktūru” eksplikāciju.

Šī Čomska ideja ļauj Apelam veikt pāreju no transcendentālpragmatiskas zinātniskas izziņas teorijas uz transcendentālpragmatisku ētikas pamatojumu. Tātad, komunicējot ar valodas palīdzību, cilvēki, pirms vēl tiek uztverta un saprasta teiktā jēga, jau ievēro zināmas normas. Tās ir „pirmās” normas, kas liecina, ka komunikācija vispār var notikt. Piemēram, cilvēks klausās, kad otrs runā, ļaujot viņam izteikties. Šāda **ieklausīšanās** jau ir morāles norma. Piemēram, starp vārdiem ir atstarpes, vārdi ir salikti teikumos, lai būtu iespējams formulēt un pabeigt domu. Valoda ir uzbūvēta tā, lai tajā būtu iespējama komunikācija – tā jau ir norma. Ja cilvēks nesaprot valodu, kurā otrs runā, viņi veido „gramatiku” ar žestiem un ir spējīgi saprasties un pat primitīvā līmenī apgūt valodu. Mēs valodu **jau** saprotam kā gramatiski uzbūvētu, šajā uzbūvē jau *a priori* ir normativitāte, kas ir komunikācijas priekšnosacījums.

Apels arī norāda uz saistību starp viņa izveidoto transcendentālo valodpragmatiku un Hābermāsa universālpragmatikas teoriju, kas tiek eksplīcēta kā cilvēcisko valodas kompetenču rekonstrukcijas programma, kas tiek ekstrapolēta universālpragmatiski tādā nozīmē kā „komunikatīvo kompetenču” rekonstrukcija, kas būtu virzīta kā priekšnoteikums (*voraussetzen wäre*) interpersonālu attiecību veidošanai ar valodas aktiem un līdz ar to kā „saprāšanās diskursu (*Verständigungs-Diskursen*) iespējamības nosacījums”<sup>269</sup>.

Ar ideālas komunikācijas kopības jēdzienu, ko Apels, izmantojot Pīrsa bezgalīgas pētnieku kopības jeb „interpretācijas kopības”<sup>270</sup> ideju, tika panākta „teorētiskā un praktiskā

<sup>267</sup> **Apel K. O.** Sprechakttheorie und transzendente Sprachpragmatik zur Frage ethischer Normen. // *Sprachpragmatik und Philosophie*. Hrg von Apel K. O. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1982, S. 41.

<sup>268</sup> Ibid.

<sup>269</sup> Ibid. S. 42.

<sup>270</sup> Ibid. S. 43.

prāta transcendentālpragmatiskā vienība”<sup>271</sup>. Tas ir iespējams tādā veidā, ka diskursa iespējamības transcendentālie priekšnosacījumi ir normas, kuras visi valodas lietotāji *a priori* ievēro, lai varētu komunicēt. Atrodot valodas funkcionēšanas priekšnoteikumus un pamatojot tos, tiek atrastas un tādējādi pamatotas arī pirmās ētikas normas. Apels norāda: „Es biju vairāk pieņēmis, ka ideālas komunikācijas kopības ētikas normas pieder katra valodas veidojuma (*Sprachausprägung*) un ar to saustās dzīves formas transcendentālpragmatiskajiem priekšnosacījumiem un ka tās vēl arī [...] kā „komunikatīvās kompetences“ (Hābermāsa nozīmē) ir nepieciešamas kā starpvalodiskas un starpkulturālas saprašanās subjektīvi-intersubjektīvie nosacījumi.”<sup>272</sup>. Tātad ideāla komunikācijas kopība integrē divas tās nozīmes – kā argumentācijas kopība Pīrsa nozīmē un kā komunikatīvo kompetenču kopība Hābermāsa nozīmē. Apela teorijā šī integratīvā vienība jeb ideāla komunikācijas kopība ir transcendentāls subjekts, kas ietver „jēgas interpretācijas un patiesības konsensa veidošanās (*Sinninterpretation und der Wahrheits-Konsensbildung*)”<sup>273</sup> vienības ideju.

## **2.2. Komunikatīvās sadarbības intersubjektīvās struktūras morālajā apziņā un Hābermāsa universālpragmatika**

### **2.2.1. Praktiskā prāta lietojuma nozīmes**

Ikdienā, lietojot morālus izteikumus, mums ir jābūt gataviem aizstāvēt pret kritiku šo izteikumu derīguma pretenzijas. Uzdodot praktiskas ievirzes jautājumus: „kas man ir jādara?” vai „kas mums ir jādara?”, mēs zinām, ka atbilde nevar būt jebkura. Mēs paļaujamies, ka spēsim atšķirt pareizas normas un pavēles no šķietami pareizām. Jebkurā problēmsituācijā, kā atzīst Hābermāss, tematizējot šādu dzīves praksēm pietuvinātu situāciju problemātiku, jautājums „kas man ir jādara?” iegūst **pragmatisku, ētisku vai morālisku nozīmi**. Visos gadījumos šeit būs runa par atšķirību pamatošanu starp alternatīvajām rīcības iespējām. Piemēram, pragmatiskie uzdevumi pieprasīs cita tipa rīcības un attiecīgi – pragmatiskie jautājumi – cita tipa atbildes nekā ētiskie un morāliskie<sup>274</sup>. Vērtīborientētie mērķu apsvērumi un rīcības līdzekļu izvēles mērķracionālie apsvērumi kalpo racionālai izšķiršanai par to, kā mums ir „jāiejaucas objektīvajā pasaulē”, lai realizētu vēlamo. Šeit ir runa par empīrisku jautājumu skaidrojumu un racionālas izvēles jautājumu. Taču pavisam cits ir racionāla gatavība atšķirt „iegravētas vērtības”<sup>275</sup>, kuras skar visas dzīves prakses vērsumu, – tad ir

<sup>271</sup> Ibid. S. 43.

<sup>272</sup> Ibid. S. 51.

<sup>273</sup> Ibid. S. 43.

<sup>274</sup> **Habermas J.** *Erläuterung zur Diskursethik*. Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1991, S. 108.

<sup>275</sup> Ibid.

runa par indivīda paš-izpratnes hermeneitisku skaidrojumu. Vēl pavisam cits ir *rīcības un maksimu* morāliskais novērtējums; tas kalpo leģitīmu izturēšanās gaidu skaidrojumam, ņemot vērā interpersonālos konfliktus, kas caur pretrunīgām interesēm traucē sakārtotu (*geregelte*) kopā-sadzīvošanu. Šeit ir arī runa par normu pamatošanu un pielietošanu, kuras nosaka savstarpējos pienākumus un tiesības. Par morāliski – praktiska diskursa tēmu mēs varam uzskatīt „saprāšanos par konflikta taisnīgu risinājumu normu regulētas rīcības jomā”<sup>276</sup>.

Tāpat Hābermāsa skatījumā dzīves pasaulē ir „novērojami” trīs praktiskā prāta lietojuma veidi: 1) pragmatiskais lietojums, kas ir vērsts uz līdzekļu izvērtēšanu kāda mērķa sasniegšanai; 2) ētiskais lietojums, kas ir vērsts uz paša mērķa noteikšanu; šis mērķis tad tiek atzīts par labu tā paša dēļ; un 3) morālais lietojums, kas ir vērsts uz kopīgu normu definēšanu, kam jāregulē savstarpējo interešu konflikti. Tādējādi praktiskā prāta morālais lietojums tiecas sasniegt taisnīgumu sabiedrībā<sup>277</sup>. Par praktisko prātu mēs saucam spējas pamatot atbilstošu imperatīvu, turklāt ne tikai „*Müssen*” un „*Sollen*” nozīme pārvēršas rīcības noteiktībā, bet arī gribas konceptam (*Konzept des Willens*) jāparedz saskaņa ar racionāli pamatoto imperatīvu.<sup>278</sup>

Ir svarīgi pamanīt to, ka praktiskā prāta morālais lietojums necenšas postulēt kādu motīvu, kas visiem būtu saistošs, kas visiem noderētu viņu konkrētajā individuālajā dzīvē. Tas necenšas noteikt konkrētu cilvēku dzīves mērķi. Praktiskais prāts tā morālajā lietojumā ievēro, ka katram cilvēkam ir savi mērķi un arī savas personīgās dzīves maksimas. Šāda nostāja, protams, var novest pie savstarpējiem interešu konfliktiem. Praktiskā prāta morālais lietojums risina šos konfliktus nolūkā padarīt visas intereses vienu ar otru savienojamas: „Mēs katrā ziņā pietuvojamiem morālajam skatījumam, kad mēs pārbaudām savu maksimu savienojamību (*Vereinbarkeit*) ar citu cilvēku maksimām”<sup>279</sup>. Acīmredzot Hābermāsa skatījumā taisnīgums un morāle ir ļoti tuvi jēdzieni. Katrā ziņā modernajām tiesībām ir jāsaskan ar morāles normām, un pats diskursīvais normu pamatošanas process ietver tiesību normu iezīmes. Vēl vairāk – Hābermāss pauž pārliecību (2003), ka normu pamatošanā vienlīdz svarīgi ir „empīriskie, pragmatiskie, ētiskie, juridiskie un arī morālie pamati”<sup>280</sup>. Tāpat morāles jautājumiem netiek dotas nekādas privilēģijas salīdzinājumā ar taisnīgumu, un tiesībām ir jābūt tādām, lai tās tiktu pildītas likuma ievērošanas ceļā.<sup>281</sup>

---

<sup>276</sup> Ibid.

<sup>277</sup> Sal.: ibid. S. 101.-106.

<sup>278</sup> Ibid. S. 109.

<sup>279</sup> Ibid. S. 106.

<sup>280</sup> Sal.: **Habermas J.** Zur Architektonik der Diskursdifferenzierung. Kleine Replik auf eine grosse Auseinandersetzung. // *Reflexion und Verantwortung: Auseinandersetzungen mit Karl - Otto Apel*. Hrg. von Dietrich Böhler, Matthias Kettner, Gunnar Skirbekk. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003, S. 44.-64.

<sup>281</sup> Sal.: ibid.

Pats par sevi saprotams, ka praktiskā prāta morālais lietojums, ja tas vēlas atrisināt interešu konfliktus sabiedrībā, piespiež cilvēku, kas domā morāli-praktiski, vispirms zināmā mērā distancēties no viņa paša „priekšspriedumiem” un varbūt pat interesēm: „Morāli-praktiskie diskursi turpretī pieprasa ievērot distanci (*Bruch*) pret visām ierasto konkrēto „tikumu” pašsaprotamībām, kā arī distancēšanos no tiem dzīves kontekstiem, ar kuriem paša identitāte ir nesaraujami saistīta”<sup>282</sup>. Tomēr, raugoties reflektējoši uz universāli derīgām normām visiem cilvēkiem kādā kopienā, ir skaidrs, ka tas nenozīmē pilnīgi atteikties no individuālajām interesēm vai pakļaut tās kopienas interesēm. Hābermāsa skatījums šajā jomā ir tuvs Roulza taisnīguma teorijai.

Ir svarīgi saprast, ka Hābermāss ir filozofs, kurš iebilst pret filozofijas fundamentālismu, pret pamatojošām, postulējošām formām. Viņš drīzāk skata filozofijas uzdevumu kā vērojumu, kā pamanīšanu, kā konstatēšanu. Viņš pieļauj, ka pasaulē ir morāli domājoši cilvēki, taču tā nav nepieciešami pamatota prasība. Hābermāss pieļauj, ka dzīves praksēs cilvēki domā racionāli, taču tā nav *a priori* prasība. Filozofija konstatē, ka cilvēki **dažreiz domā morāli-praktiski**. Hābermāss min divus iemeslus, kas tomēr cilvēkiem, kuri atrodas noteiktā vēsturiskajā un kultūras telpā, piespiež reflektēt par morāles problemātiku. Tīri empīriski mēs varam pārliecināties, ka konkrētā vēsturiskā situācijā cilvēkiem vairs nav citas izvēles kā domāt morāli-praktiski: „Pie modernajiem dzīves nosacījumiem ir piederīgs dzīves formu plurālisms un konkurējošas pārliecības par vērtībām; tādā veidā – un nevis vispirms ar morāles teorētiķa tukšajām šaubām – konkrētās tikumības (*Sittlichkeit*) tradicionāli ierastās zināšanas nonāk problematizēšanas varā (*Sog*), no kuras mūsdienās neviens vairs nevar izvairīties. Kontingences apziņa sagrābj arī ētiskās zināšanas un piespiež reflektēt [...]”<sup>283</sup> Filozofija novēro, apraksta, analizē šo fenomenu – reflektējošo apziņu ikdienā un argumentācijas cīņās, kas notiek starp cilvēkiem. Hābermāss uzsver, ka filozofija katrā ziņā var „izgaismot ētiskās pašrefleksijas vispārīgās struktūras un tai atbilstošo komunikācijas formu”<sup>284</sup>. Tātad mūsdienu pasaulei raksturīgā atšķirīgu tikumisko, reliģisko, vēsturisko, nacionālo u.c. pārliecību konfrontācija piespiež mūs domāt morāli, piespiež mēģināt saprast citus, tātad meklēt ceļu uz saprašanos. Tā nav „iedzimta spēja”, tā rodas kā dzīves prakses nepieciešamība un vēsturiski attīstās. Morālās spriešanas spēja attīstās, tā mainās kvalitatīvi. Lai analizētu šos procesus, kā vēlāk redzēsim, Hābermāss izmanto Kolberga morālās spriestspējas un Piažē intelektuālās attīstības teorijas.

---

<sup>282</sup> **Habermas J.** *Erläuterung zur Diskursethik*. Frankfurt am Main : Suhrkamp. 1991, S. 113.

<sup>283</sup> Ibid. S. 122.

<sup>284</sup> Ibid. S. 123.

Otrais iemesls, kas liek cilvēkiem komunicēt racionāli, tātad reflektējoši ar skatu uz sabiedrību kopumā, ir viņu mēģinājums izvirzīt priekšplānā savas intereses vai kādam kaut ko pierādīt. Tādā gadījumā vienkārši nekas cits neatliek, kā ievērot noteiktus argumentācijas likumus. Protams, šie likumu nav nekādi formulēti pienākumi, kas piespiež cilvēku uz konkrētu racionalitāti. Šīs normas ir diskursā implicīti iekļautas normas, bez kurām šāds diskurss nemaz nevarētu pastāvēt: „Racionalitātes piedēvējumi” (*Rationalitätsunterstellungen*)<sup>285</sup> neuzliek par pienākumu rīkoties racionāli; tas *padara iespējamu* praksi, ko dalībnieki saprot kā argumentācijas [praksi]”<sup>286</sup>. Tas norāda arī uz to, ka racionalitāte jeb spēja domāt par universālām normām nav iedzimta spēja vai kaut kas tīrā transcendentālā sfērā pastāvošs. Racionalitāte rodas līdz ar noteiktu diskursu konkrētā vēsturiskā situācijā.

Taču ir svarīgi saprast atšķirību starp praktiskā prāta morālo un ētisko nozīmi. Uz diskursa teoriju attiecas tieši morālais lietojums. Kad mēs iesaistāmies diskursā, kad mums paveras iespēja un arī nepieciešamība sadarboties, pozicionēt savu nostāju un uz klausīt citus, paveras arī nepieciešamība būt morāliem. Savukārt ētiskā orientācija jeb ētiski eksistenciālais diskurss nozīmē, ka cilvēks no zināmām egocentriskām pozīcijām cenšas noteikt **savu** dzīves ceļu, savu Es. Cilvēks cenšas saprast sevi, savas vērtības. Viņam piemīt eksistenciāla paš-apziņa un viņš pārdomā, vai viņam atbilst augstākās labā prasības noteiktai situācijai. Cilvēkam ir noteikti priekšstati par „labu dzīvi”: „Pie labas dzīves *telos* klīnisko padomu relativētais *Sollen* ir adresēts uz tiešanos pēc pašizpaušmes, tātad pie indivīda apņēmības, kas iekļaujas autentiskā dzīvē: spēja uz eksistenciālām izšķirībām vai radikālu pašizvēli vienmēr darbojas dzīves vēstures horizonta iekšienē, no kura pēdām indivīdam ir jānācās, kas viņš ir un kas viņš vēlētos būt”.<sup>287</sup>

Taču morāli-praktiskais prāts, kā uzsver Hābermāss, distancējas no savām personiskajām interesēm, lai atrisinātu interešu konfliktus, bet vienlaicīgi šis prāts vēlas arī realizēt savas intereses, – tas diskusijā cīnās par savām interesēm un cenšas pārliecināt par saviem argumentiem: „Šis nepartijiskais skatpunkts likvidē ikreizējā dalībnieka perspektīvas subjektivitāti, nezaudējot saikni ar dalībnieka performatīvo iestādni”.<sup>288</sup>

---

<sup>285</sup> *Rationalitätsunterstellungen* – grūti tulkojams jēdziens, to var interpretēt kā racionalitātes nepamatotu piedēvējumu. Var domāt, ka katram cilvēkam, pirms viņš ir iesaistījies diskursā, ir racionalitātes potences morāli praktiskā prāta lietojuma nozīmē vai priekšnosacījumi, bez kuriem cilvēks nevarētu „aktivizēt” morālo domāšanu, taču to nevar „parbaudīt” pirms diskursa. Tikpat lielā mērā ir iespējams, ka šīs potences varētu izpausties stratēģiskās domāšanas un rīcības formā. Bet tomēr reizē tie ir komunikācijas priekšnosacījumi, kuri caur diskursa praksi var tikt ievirzīti morālā vērsumā. Sal.: **Habermas J.** *Erläuterung zur Diskursethik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 1991, S. 133.

<sup>286</sup> Ibid. S. 153., arī 155., 157.

<sup>287</sup> Ibid. S. 109.

<sup>288</sup> Ibid. S. 113., arī 125.

Tā cilvēki savstarpēji, ja tas ir nepieciešams, diskutē un meklē vienošanos. Taču neviena filosofija nevar atrisināt konkrētu cilvēku konkrētas problēmas. Filosofija ne tikai nevar pateikt, kas konkrēti saturiski ir jā dara, bet tā arī nevar atbildēt, kā ir jā domā; piemēram, filosofija nevar izcelt racionalitātes preferenci pār citām „domāšanas formām”: „Proti, nepastāv tāds meta-diskurss, pie kura mums vērsties, lai pamatotu izvēli starp dažādām argumentācijas formām.”<sup>289</sup> Saprotams, ka šāda domu gaita ir pretrunā ne tikai ar Kantu, bet ar visu racionālisma filosofisko tradīciju. Taču, no cita viedokļa raugoties, šādas filosofiskās pārdomas pieļauj liberālu un humānismā fundētu attieksmi pret visiem cilvēkiem, jo ne jau visi cilvēki pasaulē ir racionāli domājoši, un mūsdienu kultūru daudzveidīgos saskarsmes punktus arī ne-racionāli domājošajiem tiek piedāvāta iespēja piedalīties diskursā. Hābermāss atzīst, ka, piemēram, reālā tiesību un politiskajā diskursā ir problemātiski jautāt, vai mēs vispār varam runāt par praktisko prātu tā singularitātes nozīmē, jo tas „sabrūk zem lietderības aspektiem, labā un taisnīgā aspektiem argumentācijas atšķirīgajās formās”<sup>290</sup>. Praktiskā prāta vienība vairs netiek pamatota morāliskās argumentācijas vienībā pēc Kanta parauga par transcendentālās apziņas vienību. Kāds tad īsti ir filosofijas uzdevums šodien? Hābermāsaprāt, filosofija atsedz konkrētas diskutēšanas prakses struktūras. Šīs tēmas ir kopīgas Apelam un Hābermāsam.

### ***2.2.2. Hābermāss: racionalitātes un diskursa attiecības***

Hābermāss ir pārliecināts, ka morālā apziņa ietver komunikatīvās sadarbības struktūras. Šai sadarbībai ir racionāls raksturs. Komunikatīvā sadarbība ir nepiespiesta, universāla, konsensa potencialitāti nesoša argumentatīvās runas spēja, kurā dažādi komunikācijas dalībnieki pārvar savas subjektīvās nostādnes un, pateicoties savstarpējai racionālai motivācijai, nodrošina sev gan objektīvās pasaules vienotību, gan savas dzīvespasaules intersubjektivitāti.<sup>291</sup>

Diskursa dalībnieki, kā runāt un darboties spējīgi subjekti, vienmēr jau sākotnēji ir saistīti ar valodiski strukturētas dzīvespasaules normativitāti. Diskursa dalībnieki stājas argumentatīvā diskursā, aizstāvot noteiktas, jau esošas pārlicības, kuras var nebūt sākotnēji nostiprinājušās kā derīgas argumentatīvā procesā un apliecinājušās kā racionālas. Vai tas nozīmē, ka šādi argumenti, kas nav racionāli pamatoti, ir nederīgi racionālā diskursā? Tie taču ir tikuši apliecināti un ir iekļāvušies noteiktas sociālās un kultūras dzīves formas

---

<sup>289</sup> Ibid. S. 117.

<sup>290</sup> Ibid. S. 117.

<sup>291</sup> Sal.: **Habermas J.** *The theory of communicative action*. Boston: Beacon Press, 1984.



vēsturiskās attīstības kontingencē, kaut arī, iespējams, ir veidojuši noteiktu iracionālu lauku. Šo problēmu varam attiecināt uz reliģiska satura argumentācijām. Lai to varētu risināt, jāatbild uz jautājumu, kas vispār ir racionālais, ko mēs saprotam ar racionālu argumentāciju, vai ir iespējams dot nepārprotamu racionalitātes definīciju. Hābermāss šajā gadījumā atsaucas uz Herbertu Šnēdelbahu (*Schnädelbach*) (dz. 1936. gadā), kurš saprot racionalitāti kā „aprakstāmi tveramu izzīņas, valodas un rīcības spējīga subjekta prāta dispozīciju”<sup>292</sup>. Šnēdelbaha skatījumā racionalitāte nenozīmē vienīgi to, ka cilvēkam piemīt prāts jeb prātīgums (*Vernunftigkeit*)<sup>293</sup>, ko var identificēt pēc atbilstošiem personas izteikumiem. Svarīgi, lai šiem izteikumiem piemīt refleksīvā piederība (*reflexive Haben*)<sup>294</sup>. Tas nozīmē – tas, ko mēs zinām, sakām un darām, tikai tad ir racionāls, ja mēs apzināmies, kāpēc mūsu domas ir patiesas, mūsu rīcība ir pareiza un mūsu valodiskie izteikumi ir derīgi. Ar šo refleksijas piederības prasību Šnēdelbahs apliecina sevi kā apziņas filosofu<sup>295</sup>. Hābermāsaprāt, analizējot racionalitātes izpausmes argumentatīvā, valodiski komunikatīvā procesā, kāds ir mūsdienu ētikas diskurss, jārod atbilstošāks racionalitātes skaidrojums. Hābermāss uzskata, ka pēc lingvistiskā pagrieziena ir vērts pievērsties Mīda skatījumam uz izzinošā, runājošā un darbojošos subjekta vērstību sevi skaidrot no citas perspektīvas, precīzāk – mainīt šo skaidrojumu uz citu perspektīvu, proti, ņemot vērā subjekta vērstību arī uz citu jeb otru personu. Pirmās personas attiecība uz „sevi” pēc perspektīvas maiņas kļūst par otrās personas attiecību uz „mani”. Tādā gadījumā „reflektētā pašattiecība” (kā varētu interpretēt Šnēdelbahu) būtu atkarīga no attiecībām starp argumentācijas dalībniekiem.

<sup>292</sup> **Habermas J.** Rationalität der Verständigung. Sprechakttheoretische Erläuterungen zum Begriff der kommunikativen Rationalität. // *Wahrheit und Rechtfertigung*. Frankfurt am Main : Suhrkamp, 2004. S. 102., sal. arī **Habermas J.** Rationalitäts- und Sprachtheorie. // *Philosophische Texte*. Bd. 2, Frankfurt am Main : Suhrkamp, 2009, S. 151.-170.

<sup>293</sup> Ņemot vērā daudzveidīgo prāta conceptualizāciju filosofijas vēsturē, un lai izvairītos no prāta substancionālas izpratnes, Šnēdelbahs uzskata, ka pareizāk ir lietot prātīguma jēdzienu (*Vernunftigkeit*), kas vairāk raksturo prātu kā īpašību un labāk atbilst postkantianiskajai domāšanai. Šo jēdzienu tad arī, viņaprāt, varētu identificēt ar racionalitāti. Skat.: **Schnädelbach H.** Bemerkungen über Rationalität und Sprache. // *Kommunikation und Reflexion der Transzendentalpragmatik. Antworten auf Karl Otto Apel*. Hrg. von Kuhlmann W., Böhler D. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 1982, S. 348.

<sup>294</sup> Ibid. S. 103.

<sup>295</sup> Šnēdelbahs ir Apela un transcendentālpragmatikas pētnieks un kritiķis, un ļoti interesantas ir viņa galvenās tēzes par to, kādas būtiskas paradigmatiskas pārmaiņas filosofijas vēsturē ienes uz valodu orientēta filosofijas transformācija:

- 1) „valodiskais prāts”, prāta interpretācija šo pārmaiņu kontekstā, papildina Kanta lietotos prāta conceptus – sapratne, spriestspēja, prāts;
- 2) Tieši uz valodu orientēta transcendentālfilosofijas transcendentālpragmatiska transformācija pilnībā izslēdz racionalitātes reprezentējamību likumos, un līdz ar to arī principos un normās. Transcendentālpragmatiskajā perspektīvā apgalvojumi par reprezentējamo lielumu racionalitātes universalitāti vienmēr būs tikai hipotētiski, un nekad apodiktiski;
- 3) Svarīga konsekvence šajā domāšanas maiņā ir prāta vēsturiskums, un prāts nav nekādā ziņā komunikatīvi ētisks ekvivalents Kanta „tīrā praktiskā prāta faktam”. Sal.: Schnädelbach H. Bemerkungen über Rationalität und Sprache. // *Kommunikation und Reflexion der Transzendentalpragmatik. Antworten auf Karl Otto Apel*. Hrg. von Kuhlmann W., Böhler D. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 1982, S. 347.-356.

Diskurss nevarētu notikt. Hābermāss vēlas pateikt, ka refleksivitāte vispār nav individuāla lieta, ka tā gūst izpausmi tikai dialogiskās attiecībās jeb komunikācijas procesā, precīzāk – diskursā. Refleksīvā iestādne pret atsevišķiem izteikumiem norisinās pēc citu argumentācijas dalībnieku iestādņu izteikumu derīguma prasību modeļa. Refleksija rodas, pateicoties notiekošajām dialogiskajām attiecībām, tā nepastāv no komunikācijas brīvā vakuumā.<sup>296</sup>

Runājot par racionalitāti diskursētikas ietvaros un saprotot, ka filosofiskās domas vēsturē varam rast dažādas racionalitātes izpratnes, Hābermāss akcentē trīs racionalitātes formas jeb pamatstruktūras: izteikumu epistēmiskā racionalitāte, rīcības teleoloģiskā racionalitāte un noteikta dzīvesveduma ētiskā un morālā racionalitāte.<sup>297</sup> Mazliet sīkāk par katru. Eksplicējot zināšanu izpratni, Hābermāss norāda, ka tā nav vienkārši faktu zināšana, kas tiek uzrādīta „patiesos” spriedumos. „Mēs pazīstam faktus, bet zināšanas par tiem mums ir tikai tad, ja mēs arī vienlaicīgi zinām, kāpēc attiecīgie spriedumi ir patiesi”<sup>298</sup>. Citādi mēs runājam par intuitīvām vai implicītām zināšanām – par „praktiskām zināšanām”, kā kaut kas tiek darīts. Šajā gadījumā mēs apejam „teorētiskās zināšanas”, kas dotu mums atbildi – „kas tas ir, kas dara iespējamu šo kompetenci?”. Zināšanas „kas” un zināšanas „kāpēc” ir implicīti saistītas un norāda uz pamatošanas potencialitāti. Zināšanas jau satur noteiktu refleksijas potenciālu. Tas, ka mēs varam „pārvaldīt” zināšanas, dod iespēju tās izmantot diskursā patiesības pretenziju pārbaudē un risināšanā. Hābermāss atzīst – „tā ir zināšanu gramatika - viss, ko mēs zinām, var tikt kritizēts un pārbaudīts”<sup>299</sup>. Protams, ne visas domas un pārlicības mēs varam pielīdzināt patiesiem spriedumiem. Lai domas un pārlicības varētu klasificēt kā racionālas, pietiek, ka tās noteiktā pamatošanas kontekstā „no labiem pamatiem” var priekšstatīt kā patiesas, proti, tās var tikt racionāli akceptētas, vienkāršāk sakot, šīs domas un pārlicības ir iespējams pamatot pretstatā, piemēram, dogmatiskām pārlicībām. Šajā kontekstā gan tiek konfrontētas divas dažādas filosofijas vēsturē sastopamās pieejas zināšanām. No vienas puses, absolūtu, nenosacītu zināšanu iespējamība, bet, no otras puse, postmetafiziskajai domāšanai raksturīgais jebkuru zināšanu falibilitātes modelis. Attiecībā uz diskursu ir jābūt kādam atskaites punktam. Dalībnieks ir „pārlicināts” par savām domām, viedokli un pārlicībām, viņš ir pārlicināts, ka tās ir nenosacīti patiesas. Tādēļ par spriedumu racionalitāti spriež nevis pēc patiesības, bet gan pēc pamatotās akceptēšanas iespējas konkrētajā kontekstā. Tā mēs izvairāmies no absolūtām zināšanām. Un refleksīvo piederību

---

<sup>296</sup>Sal.: **Habermas J.** *Nachmetaphysisches Denken*. Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1988, S. 153.-180., arī **Habermas J.** *Wahrheit und Rechtfertigung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2004, S. 103.

<sup>297</sup>Sal.: **Habermas J.** *Rationalität der Verständigung. Sprechakttheoretische Erläuterungen zum Begriff der kommunikativen Rationalität. // Wahrheit und Rechtfertigung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2004, S. 102.-111.

<sup>298</sup> Ibid. S. 107.

<sup>299</sup> Ibid.

(Šnēdelbaha nozīmē) nav iespējams attiecināt uz patiesiem spriedumiem kādā nemainīgā, konstantā nozīmē. Zināšanām ir jātiek izklāstītām un atspoguļotām – tām ir jātiek koriģētām un paplašinātām diskursa kontekstā. Tas nozīmē, ka diskursa dalībnieki atbilstoši noteiktai realitātei, ko pieprasa diskurss, ir spiesti paplašināt savu zināšanu lauku, tātad mācīties.

Teleoloģiskā racionalitāte ir saistīta ar rīcību, jo rīcībai ir teleoloģiska struktūra. Mērķi vai panākumus sasniegusi persona ir rīkojusies racionāli tādā gadījumā, ja tā zina, kāpēc tai bija panākumi, ja šīs zināšanas personu motivē pamatot savu rīcību un vienlaicīgi arī skaidrot iespējamus panākumus. Tāpat kā zināšanas stingrā nozīmē pieprasa zināšanu reflektīvo piederību, kas vērsta uz iespējamo pamatošanu, tāpat mērķtiecīga rīcība pieprasa iespējamai pamatošanai atbilstošu rīcības nolūku un rīcības seku refleksijas piederību. Diskursa gaitā ir jānotiek personas jeb aktora autoritatīvo, uz pamatošanu pretendējošo rīcības nolūku pārbaudei, lai personas mērķi nebūtu egocentriski orientēti uz sagaidāmajām sekām un uz paša preferencēm.

Valodisku izteikumu komunikatīva izteiksme iedzīvina īpašu racionalitātes formu. Hābermāss uzsver, ka šo formu nedrīkst reducēt ne uz zināšanu epistēmisko racionalitāti, ne uz rīcības mērķrationalitāti. „Šī komunikatīvā racionalitāte izpaužas uz saprašanos orientētās runas vienojošajā spēkā, kas līdzdalīgajiem runātājiem vienlaicīgi nodrošina intersubjektīvi dalītu dzīvespasauli un tātad arī horizontu, kura iekšpusē visi var attiekties pret vienu un to pašu objektīvo pasauli”<sup>300</sup>. Valodisku izteikumu komunikatīva forma kalpo ne tikai tam, lai runātājs vērstu uzmanību uz izteikto, bet arī lai atspoguļotu lietu būtību un veidotu interpersonālas attiecības ar otru personu. Tas, ko runātājs ar savu valodisku izteikumu grib „pateikt”, ir saistīts ar to, kas ar šo izteikumu tiek vārdiski pateikts, kā arī ar rīcību, ar kuru teiktajam bija jātiek saprastam. Tātad teiktajam ir jānorāda arī afirmatīvā saikne. Kā atzīst Hābermāss, pastāv trīskārša saikne starp valodiskā izteikuma nozīmi un 1) ar to domāto, 2) ar to pateikto, 3) ar veidu, kā tas tiek pārveidots valodiskā rīcībā (*Sprechhandlung*)<sup>301</sup>. Ar savu valodas aktu runātājam ir jāsasniedz mērķis – saprasties par kaut ko ar savu klausītāju, proti, tam, pirmkārt, jātiek saprastam un, otrkārt, ja iespējams, teiktajam jātiek akceptētam. Uz saprašanos orientētas valodas lietošanas racionalitāte ir atkarīga no tā, vai valodiskā rīcība ir tik saprotama un akceptējama, ka runātājs ir sasniedzis savu mērķi. Par racionālām mēs saucim ne tikai šādas derīgas valodiskas rīcības, bet arī visas saprotamas valodiskas rīcības, kurām runātājs konkrētajos apstākļos var dot ticamu garantiju, ka to aktualizētās derīguma pretenzijas nepieciešamības gadījumā var tikt risinātas diskursīvi. Tātad arī šeit pastāv iekšēja saistība starp valodiskas rīcības racionalitāti un šīs rīcības iespējamo pamatošanu.

---

<sup>300</sup> Ibid. S. 110.

<sup>301</sup> Ibid. S. 111.

Valodiskajā rīcībā tiek aktualizēta derīguma pretenzija un tikai argumentāciju procesā mēs to varam tematizēt un pārbaudīt. Hābermāss uzsver, ka illokūtīvus<sup>302</sup> mērķus mēs nekādā ziņā nedrīkstam definēt neatkarīgi no saprašanās gaitā izmantotajiem lingvistiskiem līdzekļiem. Valodā jau sākotnēji atrodas šī saprašanās dimensija. Runātājs nevar savu domāto mērķi skatīt kā kauzāli īstenojamu rezultātu, drīzāk tas ir atkarīgs no klausītāja, no klausītāja „jā” vai „nē”, kas ir racionāli motivēts viedoklis. Runātājs un klausītājs ieņem performatīvu nostāju kā pirmā un otrā persona iepretim viens otram, taču nekā „pretpēlētāji vai objekti entitāšu pasaules iekšpusē, par ko tie runā”.<sup>303</sup>

Protams, šīs iepriekš nosauktās racionalitātes formas nav cita no citas nodalāmas, ja ir runa par iesaistību reālā komunikācijas procesā. Drīzāk tās veido noteiktu priekšstatu sistēmu jeb bagāžu, kas piemīt indivīdam un ar kuru viņš sākotnēji piedalās diskursā. Izteikumu un izturēšanās, kā arī praksē īstenota taisnīguma racionalitāte attiecas uz apgalvojumu patiesību, iejaukšanās sekām, dzīvesveduma jeb dzīves projekta izdošanos, normu taisnīgumu gan individuālajā, gan sociālajā sfērā. Domas un nodomi, labas dzīves vai taisnīgas rīcības koncepcijas ir racionālas, ja tām „ir labi pamati sev” neatkarīgi no tā, vai tie ir droši un efektīvi, atbilstoši vai pareizi. Ir svarīgi, ka vispār pastāv šīs koncepcijas kā tādas, ka tās ir vērstas uz saprašanos, ka tās ir refleksīvas. Taču šie pamati neatrodas ne privātajā laukā, ne arī pašā valodā. Jautājums, vai pamati ir labi vai slikti, var tikt aktualizēts tikai argumentu apmaiņā. Tādēļ argumentācijas prakse, kur dalībnieki uztur refleksīvu iestādni par problemātiskām derīguma pretenzijām, ir atslēga uz kompleksu racionalitāti, kurā saplūst visas iepriekš minētās racionalitātes formas.

Hābermāsa racionalitātes iedalījumu trīs pazīmēs jeb trīs racionalitātes saknēs var interpretēt arī kā zināšanas, mērķdarbību un komunikāciju, kas savukārt – kā racionalitātes izpausmes – integrējas vienā personā un, izpaužoties kā refleksija jeb pašreference, veido komplementāras attiecības ar diskursa struktūru.

Tātad derīguma pretenziju diskursīva tematizēšana, kam piemērojas mūsu izteikumu racionalitāte, un šo izteikumu refleksīvā piederība veido komplementāras attiecības, notiek abpusēja ietekmēšanās. Vēlreiz: mēs parasti lietojam predikātu „racionāls” attiecībā uz domāšanu, rīcību un valodiskiem izteikumiem. Tas, ka mēs saskatām izziņas procesā šīs struktūras, proti, epistēmisko, rīcības teleoloģisko un valodas komunikatīvo struktūru, norāda uz dažādām racionalitātes saknēm. Taču racionalitāte kā kompleksa struktūra, kā sazarota

---

<sup>302</sup> Illokūtīvs akts - burtiski no latīņu val. ne-valodisks akts, kurš izsaka valodiskas rīcības akta ne-valodisku dimensiju, taču nav jēdzieniski atraujams no valodiskas rīcības. Šo jēdzienu konceptualizējuši Ostins (*Austin*) un Sērls (*Searl*), lai aprakstītu valodas aktu teoriju. Ostina interpretācijā tas nozīmē rīcības realizēšanu ar valodiska izteikuma palīdzību.

<sup>303</sup> **Habermas J.** Rationalität der Verständigung. Sprechakttheoretische Erläuterungen zum Begriff der kommunikativen Rationalität. // *Wahrheit und Rechtfertigung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2004, S. 112.

struktūra, ko veido zināšanas, rīcība un runa, kā veselums manifestējas vienīgi pašā diskursā, kur šo veselumu veido „propozicionālās, teleoloģiskās un komunikatīvās saknes”<sup>304</sup>. Šādā nozīmē Hābermāss runā par to, ka diskursa racionalitāte veido šādu kompleksu modeli, kam ir nevis pamatojoša jeb fundējoša, bet gan integrējoša būtība. Ar to mums jāsaprot, ka **komunikatīvā racionalitāte ir pilnīgi jauna, atšķirīga kvalitāte, kas veidojas tieši pašā diskursa procesā**. Netiek dotas nekādas privilēģijas individuālās apziņas vai prāta spējām. Preference ir pašai argumentāciju praksei, kas faktiski ir komunikatīvas darbības reflektīva forma, kura diskursā aktualizē ikdienas rīcībā iemiesoto komunikatīvo racionalitāti, turklāt šī komunikatīvā racionalitāte nostata epistēmisko un teleoloģisko momentu līdzīgās pozīcijās. Komunikatīvā racionalitāte veido nevis visaptverošu struktūru, bet vienu no tām struktūrām, kas diskursa racionalitātē ir savijušās kopā. Ļoti svarīgi uzsvērt – epistēmiskā un teleoloģiskā racionalitāte nav prāta spējas vai domāšanas spējas un, protams, ne arī kādas psiholoģiskas spējas, kas eksistētu pirms valodas, tāpat arī nevar likt vienlīdzības zīmi starp komunikatīvo racionalitāti un valodiski iemiesoto racionalitāti.<sup>305</sup>

Iepriekšējie apsvērumi, protams, nenozīmē, ka mēs nevarētu racionalitāti attiecināt uz vienu personu. Hābermāss atzīst, ka piedēvēt racionalitāti personai varam tad, ja „tā racionāli izsakās” un reflektīvā iestādņē „var atskaitīties par šiem izteikumiem”<sup>306</sup>. Persona izsakās racionāli, ciktāl tā performatīvi orientējas normu derīguma pretenzijās. Tā ne tikai racionāli izturas, bet pati ir racionāla, ja tā var „runāt un dot atbildi par derīguma pretenzijām”<sup>307</sup>. Tātad tā orientējas derīguma pretenzijās un var demonstrēt šo orientēšanos. Šādu racionalitātes formu Hābermāss nosauc par „aprēķināšanas spēju” (*Zurechnungsfähigkeit*). Šī spēja, protams, nav jāsaprot kā orientēšanās uz savtīgu labuma gūšanu, bet gan kā tīri kognitīva spēja saskatīt un izvirzīt problēmu, kā arī paredzēt iespējamās sekas un atbildēt par tām. Šī aprēķināšanas spēja izceļ reflektējošo pašattiecību priekšplānā un padara personu par to, ko tā domā, dara un saka. Šī spēja caur attiecīgajām pašreferencēm krustojas ar atbilstošajām zināšanu, mērķdarbības un komunikācijas racionālajām pamatstruktūrām. Epistēmiskā pašattiecība nozīmē izzinošā subjekta reflektīvu iestādni pret paša domām un pārlietībām, tehniski praktiskā pašattiecība nozīmē reflektīvu darbojošos subjekta iestādni pret paša mērķtiecību, kas būtu vērsta uz instrumentālu iejaukšanos objektīvajā pasaulē<sup>308</sup> vai

---

<sup>304</sup> Ibid. S. 104.

<sup>305</sup> Kā vēlāk redzēsīm, šajā kontekstā būs runa par lingvistiskajām kompetencēm un to nošķirumu no komunikatīvajām kompetencēm.

<sup>306</sup> **Habermas J.** Rationalität der Verständigung. Sprechakttheoretische Erläuterungen zum Begriff der kommunikativen Rationalität. // *Wahrheit und Rechtfertigung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2004, S. 105.

<sup>307</sup> Ibid.

<sup>308</sup> Ar jēdzienu „objektīvā pasaule” šajā gadījumā Hābermāss saprot entitāšu kopumu, uz kuru vispār var attiecināt patiesus apgalvojumus. Sal.: **Habermas J.** Rationalität der Verständigung. Sprechakttheoretische

paredzētu kādas sekas mijattiecībās ar citiem subjektiem, kuri darbojas kā „pretpēlētāji” objektīvajā pasaulē. Savukārt morāli praktiskā pašattiecība pieprasa komunikatīvā rīcībā iesaistītā subjekta refleksiīvu iestādni pret paša normu regulētām rīcībām. Tas, ka persona šajās dažādajās dimensijās spēj distancēties no sevis un saviem izteikumiem savukārt ir svarīgs tās brīvības nosacījums. Brīvība diferencējas pēc dažādām izzinošā un rīcības subjekta pašreferencēm. Refleksijas brīvība kognitīvajā nozīmē kā spēja būt pārliecinātam un neapjukt tradicionāli tiek saistīta ar teorētisko iestādni. Tā pieprasa diskursa dalībnieka egocentriskās perspektīvas atbrīvošanu, jo distancējas no iesaistības rīcībās.

Izvēles brīvība ir racionālas izvēles spēja, kas ved pie rīcības. Gribas brīvību jeb autonomiju Hābermāss, tieši tāpat kā Kants, saista ar moralitāti. Ētiskā brīvība savukārt dara iespējamu savas Es-identitātes attīstību un stabilitāti. Šīs nosauktās brīvības formas raksturo un reprezentē pašu diskursa dalībnieku kā personu, bet atbilstošās pašreferences īstenojas, kad pārējo dalībnieku perspektīva pavēršas pret šo personu. Epistēmiskajā pašattiecībā un dažādās praktiskās pašattiecībās es sevi kā pirmo personu identificēju ar otras personas perspektīvu, no kuras citi diskursa dalībnieki jeb oponenti vēršas pret mani. Hābermāss uzsver: „No sevis distancējošos, ar prātu apveltītu personu refleksijā spoguļojas tā racionalitāte, kura mājō argumentācijas struktūrās un procesā.”<sup>309</sup> Tātad refleksijas un diskursa integratīvā vienība veido to pamatu, kur saplūst racionalitātes formas – izziņa, rīcība un runa.

### ***2.2.3. Hābermāsa universālpragmatika kā racionāla argumentatīva diskursa teorētiskā bāze***

Hābermāsa piedāvātās diskursa iespējamību pamatojošās universālpragmatikas teorijas tēmu loks ietver uz saprašanas orientētas rīcības jeb komunikatīvas rīcības analīzi, kur valodai ir ārkārtīgi būtiska, uz saprašanas tendēta medija loma. Uz konsensu orientētas valodiskas rīcības priekšnosacījumi tiek meklēti gan Apela transcendentālpragmatikā, gan Hābermāsa universālpragmatikā. Ir skaidrs, ka Apels šos priekšnosacījumus meklē transcendentālajā sfērā. Konfrontējot savu diskursa teoriju ar Apela mācību, Hābermāss uzsver, ka Apels nevēlas raudzīties no faktiskās rīcības vai izturēšanās perspektīvām, bet uzskata, ka saprašanās iespējamības normatīvie nosacījumi ir jāpriekšstata kā nepieciešami, kā vienmēr mums un citiem jau esoši un akceptējami. Jāpiebilst, ka „normatīvā” nozīmes šajā

---

Erläuterungen zum Begriff der kommunikativen Rationalität. // *Wahrheit und Rechtfertigung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2004, S. 105.-106.

<sup>309</sup> Ibid. S. 106.

kontekstā Apelam un Hābermāsam atšķiras. Apels runā par normativitāti, kas *a priori* atrodas pašās valodas un runas struktūrās, bet Hābermāsa „normu” izpratni var eksplicēt divējādi: 1) viņš runā par dzīvespasaules struktūrās atrodamām un valodiskās rīcības aktos aktualizētām, empīriski konstatējamām morāles normām; 2) tās ir leģitimētas morāles normas, kas vienlīdzīgas ar taisnīgumu ietverošām tiesību normām. Ņemot vērā šīs atšķirīgās metodoloģiskās pieejas, šķiet, ka diskusija starp Apelu un Hābermāsu zaudē aktualitāti, taču Hābermāss vēlas pievērst uzmanību „runas nozīmībai visā tās plašumā”<sup>310</sup>. Ir skaidrs, ka Hābermāsa universālpragmatika kā diskursa teorijas centrālā ass neaprobežojas vien ar valodas analītiskās teorijas rekonstruēšanu. Šīs teorijas galvenais mērķis ir runas (*Rede*) universālā derīguma aktualizēšana un rekonstruēšana. Tātad universālpragmatikas pētījumu lauku veido nevis empīriskā valodas (*Sprache*) aktu analīze, bet arī valodas lietojuma un racionalitātes struktūru dziļāka atsegšana dzīvespasaules pieredžu un vēsturiskuma kontekstā.

### 2.2.3.1. Valodas lietojums un komunikatīvā racionalitāte

Viens no pamatkonceptiem, kas veido Hābermāsa sociālteorijas bāzi, ir komunikatīvas rīcības koncepts. Tā ietvaros varam runāt par saprašanās jēdzienu. Valodas akta saprašana ir tikai viens no pamatposmiem saprašanās ķēdē starp runātāju un uzklausiātāju. Šī savstarpējā mijiedarbība starp izteikuma aktu un uzklausiātāja viedokli, kas savukārt implicē savstarpējību starp *ego* un *alter*, veido komunikācijas pamatvienību. Šī vienība ietver sevī darbības nolūku komplementaritāti vienam pret otru un dara iespējamu sociālu rīcību. „Valodiski pastarpinātas interakcijas, kuras izdodas, uz saprašanos orientētu valodas lietojumu funkcionāli iestrādājot rīcības kontekstā”<sup>311</sup> – tā Hābermāss definē komunikatīvo rīcību. Komunikācijas procesā valodas akta rezultātā ir jāpanāk vienošanās par problematizētajām derīguma pretenzijām. Komunikatīvo interakciju procesā dalībnieki koordinē savus rīcības plānus, rodot vienošanos par intersubjektīva derīguma pretenziju atzišanu. **Ar katru valodisku izteikumu tiek aktualizēts viedoklis, kas pretendē uz četrām derīguma prasībām:**

- 1) **saprotamību** (*Verständlichkeit*) – runātājs nodrošina attiecīgā izteikuma saprašanu;
- 2) **patiesīgumu** (*Wahrhaftigkeit*) – runātājs nodrošina ekspresijas patiesīgumu;
- 3) **patiesību** (*Wahrheit*) – nosaka pēc valodas akta propozicionālā satura;

<sup>310</sup> **Habermas J.** Was heisst Universalpragmatik? // *Sprachpragmatik und Philosophie*. Hrg. von Apel K. O. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1982, S. 175.

<sup>311</sup> **Habermas J.** Rationalitäts- und Sprachtheorie. // *Philosophische Texte*. Bd. 2. Frankfurt am Main : Suhrkamp, 2009, S. 10.

4) **pareizību** (*Richtigkeit*) – rīcības normas pareizību – normas, kuras tiek apstiprinātas un saglabātas ar valodas aktu, tiek atzītas par pareizām.<sup>312</sup>

Šis viedoklis var attiekties uz kaut ko objektīvajā pasaulē (kopīgajā esošo lietu pasaulē), uz kaut ko kopīgajā sociālajā pasaulē (sociālas grupas leģitīmi likumīgu interpersonālu attiecību kopainā) vai uz kaut ko subjektīvajā pasaulē (kādas individuālas pieredzes veselumu).<sup>313</sup> Ja stratēģiskā rīcība iedarbojas uz kaut ko ar spēka sankcijām, lai sasniegtu vēlamu interakciju, tad komunikatīvā rīcība racionāli motivē uz noteiktu mērķi, un šis motivējošais spēks ir illokuģtīvais valodas akts. Lai runātājs racionāli motivētu klausītāju, tam sākotnēji jāskaidro nevis teiktā nozīme, bet jāiziet no pozīcijas, kas garantē procedurālu drošību un apliecina, ka rezultātus ir iespējams sasniegt. Patiesības un pareizības pretenziju gadījumā šo garantiju runātājs piedāvā ar diskursīvu risinājumu, pamatojot to, bet patiesīguma pretenziju gadījumā – kā konsistentas rīcības risinājumu. Ja pirmais solis ir devis rezultātus, proti, klausītājs paļaujas uz šo runātāja doto garantiju, seko interakcija, kuras relevanci uztur spēkā teiktā nozīme. Abu diskursīvi risināmo pretenziju – propozicionālās patiesības un normatīvās pareizības – konsekvences kalpo kā rīcību koordinējošs spēks<sup>314</sup> dažādos veidos, proti, ir atšķirība, vai valodas akts ir vērst uz faktu pasauli vai uz morāles normu pārbaudi un apstiprināšanu. Šī valodas aktu asimetrija izpaužas tā, ka patiesības pretenzija tiek iedzīvināta tikai valodas aktos<sup>315</sup>, bet normatīvā derīguma pretenzija ir pašās normās, taču runājot mēs to aktualizējam ar valodas aktu. To, ka derīguma pretenzija ir pašās normās, Hābermāss uzsver vairākkārtīgi, viņš nekādā gadījumā nepieļauj vēsturiskuma, kultūras, dzīvespasaules pieredžu izslēgšanu no morāles normu apspriešanas diskursīvā konteksta. Viņš norāda – diskurss ir metode, kas nekalpo tam, lai radītu pamatotas normas, bet gan lai **pārbaudītu jau esošu normu**, kas ir kļuvušas problemātiskas vai hipotētiski apsveramas, **derīgumu**<sup>316</sup>. Ja morāles problemātika tiktu risināta tikai kā dalībnieku kopīgās perspektīvas viedokļu integritāte, bet tai nebūtu pamatā normativitātes, tai nebūtu praktisku rezultātu kopīgas sociālās dzīves īstenošanā.

Pret faktu pasauli, tāpat kā pret dabas noteiktu kārtību, mēs ieņemam objektivējošu iestādni un priekšstatām to kā brīvu no vērtībām. Bet sabiedriskā realitāte ir tā, uz ko mēs

<sup>312</sup>Sal.: **Habermas J.** *Wahrheitstheorien. // Wirklichkeit und Reflexion. Walter Schulz zum 60. Geburtstag.* Hrg. von Fahrenbach H. Neske, Pfullingen, 1973, S. 211.–2 65.

<sup>313</sup>Sal.: **Habermas J.** *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln.* Frankfurt am Main: Suhrkamp. 1983, S. 67. – 75.

<sup>314</sup>Ibid. S.74.

<sup>315</sup>Šāda Hābermāsa patiesības interpretācija ir orientēta uz pragmatisku patiesības izpratni, konkrēti, agrīnā Pīrsa patiesības jēdzienu kā bezgalīgas kopienas konsensu. Konsensa teorijā izteikums ir patiess, ja tas tiek atzīts no visu dalībnieku puses. Precīzāk : izteikums ir patiess, ja derīguma pretenzija valodas aktā, kurā mēs, koriģējot teikto, šo izteikumu paturam, tiek apstiprināta. Sal.: Habermas J. *Wahrheitstheorien. // Wirklichkeit und Reflexion. Walter Schulz zum 60. Geburtstag.* Hrg. von Fahrenbach H. Neske, Pfullingen, 1973, S. 236.

<sup>316</sup>**Habermas J.** *Erläuterung zur Diskursethik.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991, S. 34.



varam vērst savu regulatīvo valodisko rīcību un paustās derīguma pretenzijas. No vienas puses, normu pasaulei, pateicoties tajā iebūvētajām normatīvajām pretenzijām attiecībā pret regulatīvajiem valodas aktiem piemīt zināma objektivitāte, ko nevar teikt par faktu pasauli attiecībā pret konstatīvajiem valodas aktiem<sup>317</sup>. No otras puses, faktu un entitāšu pasaule ir pavisam citādā veidā „objektīva” jeb neatkarīga no normu spriedumiem un iestādes, kuru attiecinām uz sociālo pasauli. Faktu pasauli mēs konstatējam, bet sociālā pasaule konstituējas, pateicoties tajā esošajām normām un mūsu rīcībai. Normas ir domātas tam, lai mēs koordinētu interpersonālās attiecības, Hābermāsa vārdiem runājot, normas „pieņemtu utopisku raksturu, tās zaudētu savu jēgu, ja nebūtu aktoru, kas tās pilda, ievēro, vai vismaz par tām domā.”<sup>318</sup>

Hābermāsa universālpragmatikā, kuras konceptuālo bāzi veido Ostina un Serla valodas aktu teorijas, tiek tuvināta lingvistikas joma, kas aplūko atsevišķas valodas, un vispārīgā valodas aktu teorija. Valodas aktu analīzes universālpragmatiskā pamatintence uzsver to, ka valodisks izteikums kā runas vienība ir vienlīdz nozīmīgs un var paust tādu pašu iestādni kā teikums kā valodas lingvistiskā vienība<sup>319</sup>. Rekonstruktīvās valodas analīzes un universālpragmatikas mērķis ir eksplicēt likumu aprakstu, kurus nepieciešams pārvaldīt kompetentam runātājam, lai veidotu gramatiski pareizus teikumus un varētu saprotami izteikties. Valodas aktu teorija daļa šo uzdevumu ar lingvistiku. No lingvistikas pozīcijām katrs pieaudzis runātājs pārvalda rekonstruējamas implicītas zināšanas, kurās izpaužas viņa „lingvistiskā likumu kompetence”<sup>320</sup>, vienkāršāk sakot, – prasme veidot teikumus. Valodas aktu teorija aplūko atbilstošu komunikatīvu likumu kompetenci, proti, teikumu pārvēršanu valodiskā rīcībā. Pieņemot, ka gan komunikatīvās kompetences, gan lingvistiskās spējas ir vienlīdz būtiskas un varam runāt pat par noteiktu „universālu kodolu”<sup>321</sup>, ko tās satur, Hābermāss vēlas izveidot „vispārīgu valodas aktu teoriju”, kas aprakstītu fundamentālu likumu sistēmu, ko pārvaldītu pieaugušais runātājs, ciktāl tā varētu izpildīt nosacījumus, lai būtu iespējama „veiksmīga teikumu pārveidošana par izteikumiem”. Svarīgi ir pamanīt, ka Hābermāss tāpat kā Apels savu sociālās teorijas bāzi veido, neņemot par pamatu tikai empīrisku valodas lietojuma analīzi, bet meklē **universālas struktūras valodā**, lai atsegtu komunikācijas un saprašanās vispārīgos nosacījumus.

---

<sup>317</sup> Turklāt Hābermāss patiesības pretenziju saista tikai ar konstatīvu valodas aktu. Konstatīvs valodas akts ir izteikums, kura saturs ietver fakta apgalvojumu.

<sup>318</sup> **Habermas J.** *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983, S. 71.

<sup>319</sup> **Habermas J.** Was heisst Universalpragmatik? // *Sprachpragmatik und Philosophie*. Hrg. von Apel K. O. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1982, S. 205.

<sup>320</sup> Ibid.

<sup>321</sup> Ibid.

Tātad universālpragmatika nošķir teikumus un izteikumus un ar šo nošķīrumu arī faktiski norobežojas no lingvistikas. Teikumu veidošana pēc gramatikas likumiem ir kaut kas pilnīgi cits nekā teikumu pārveidošana pēc pragmatiskiem likumiem, kas savukārt veido runas situāciju infrastruktūru. Hābermāss jautā, vai vispārīgās runas struktūras, kas ir kopīgas visiem izteikumiem, neatkarīgi no to kontekstiem, nevarētu būt nosacītas ar „universālām teikumu struktūrām”<sup>322</sup>

Ir skaidrs, ka Hābermāss meklē šos universālos priekšnosacījumus, kas nepieciešami piemīt katram kompetentam runātājam, kurš vēlas veidot gramatiski pareizus teikumus un tad pārveidot šos teikumus uz saprašanas vērsta valodiskas rīcības izteikumos. Taču Hābermāss, atšķirībā no Apela, nesaskata tos pašās valodas sākotnējās struktūrās. Lai runātājs spētu valodas akta robežās paust pragmatisku valodas izteikumu, viņam ir jāizpilda vispārīgie komunikācijas priekšnosacījumi. Ja runātājs ar to ir ticis galā, ir pašsaprotami, ka viņš „māk runāt”, tādēļ nav nepieciešami vēl kādi „specifiski runas priekšnosacījumi”<sup>323</sup>.

Tātad **Hābermāss krasī nošķir lingvistiskās spējas jeb kompetences no komunikatīvajām kompetencēm.** Lai veidotu saprotamu teikumu, kuru vēlāk varēs lietot kā izteikumu, pietiek ar lingvistiskām kompetencēm, kas ietver atbilstošo gramatisko likumu sistēmas pārvaldīšanu un izsaka ne vairāk, ne mazāk kā „lingvistiski analizējamu valodas spēju”<sup>324</sup>. Komunikatīvās kompetences jeb komunikācijas spējas viņš vērtē daudz augstāk, jo tās pieprasa pragmatisku analīzi. Uz saprašanas gatava runātāja kompetences ir ne tikai veidot labi un pareizi noformētu teikumu, bet tam ir jābūt arī eventuāli „ieštrādājamam realitātē”<sup>325</sup>. Kamēr teikums tiek izvirzīts a) attiecībā pret ārējo realitāti, kuru var tvert kā patiesu, b) attiecībā pret iekšējo realitāti, ko runātājs vēlētos paust kā savu intenci, un beidzot c) attiecībā pret normatīvo īstenību, kura ir sabiedriski un kulturāli atzīta, kā vienkāršs gramatisks veidojums šis teikums nevar izpildīt derīguma prasības (patiesības, pareizības, patiesīguma pretenzijas), kuras būtu jāizpilda valodiskam izteikumam. Teikuma gramatikalitāte pragmatiskā aspektā nozīmē, ka teikums, ko runātājs ir izteicis, ir **saprotams** klausītājam, kurš pārvalda šo gramatikas likumu sistēmu<sup>326</sup>. Tātad **pēc Hābermāsa ieskatiem, pēc noteiktiem likumiem būvētam teikumam ir vienīgi potenciāla pragmatiska slodze, lai gan Apels šajā gramatikalitātē saskatīja aprioras saprašanās, tātad normativitātes struktūras.** Hābermāsam, protams, saprotamība arī ir viena no normu derīguma pretenzijām, taču tā ir valodiski imanenta prasība, kas ir paveicama katram

---

<sup>322</sup> Ibid. S. 206.

<sup>323</sup> Ibid. S. 207.

<sup>324</sup> Ibid. S. 208.

<sup>325</sup> Ibid.

<sup>326</sup> Sal.: ibid. S. 207.

komunikācijas procesa dalībniekam. Acīmredzot šis kompetenču spektrs, kas jāpārvalda katram runātājam, un kurš pieprasa runātāja racionalitātes aktivizāciju, nav *a priori* prasība; šīs kompetences principā ir apgūstamas, iesaistoties komunikācijas procesā. Eksplicējot „runas derīguma bāzi”<sup>327</sup>, Hābermāss izsaka tēzi, ka katrai personai, kura komunikatīvi rīkojas, jebkurā valodiskas rīcības izpildījumā jāaktivizē derīguma pretenzijas, kā arī to risināšanas iespējas. Runātājs, ciktāl viņš vispār grib piedalīties saprašanās procesā, nevar izvairīties no šādām prasībām:

- 1) saprotami izteikties;
- 2) darīt kaut ko saprotamu (iepaizīstināt ar kaut ko, izskaidrot kaut ko);
- 3) darīt sevi saprotamu (izskaidrot savu nostāju);
- 4) saprasties ar otru jeb citu sarunas partneri.

Redzam, ka pastāv zināma hierarhija, valodiskas rīcības sarežģītības līmeņi, no kuriem katrs implicē noteiktu derīguma prasību. Tātad runātājam ir jāizvēlas saprotama izteiksme, lai runātājs un klausītājs viens otru saprastu, – šis līmenis implicē saprotamības prasību. Runātājam ir jābūt savam viedoklim, viņam ir jāpiesaka paties, propozicionāls saturs, viņam jāpauž izteikums atbilstoši lietas apstākļiem (*Sachverhalten*)<sup>328</sup>, lai klausītājs varētu dalīties zināšanās ar runātāju, – šis līmenis implicē patiesības prasību. Runātājam ir ticami jāpauž sava intence, lai klausītājs varētu noticēt viņa izteikumiem, – šis līmenis implicē patiesīguma prasību. Runātājam ir jāizvēlas „pareizi izteikumi, ņemot vērā pastāvošās normas un vērtības”<sup>329</sup>, lai klausītājs varētu akceptēt viņa izteikumus tā, ka abi – runātājs un klausītājs – varētu saprasties par izteikumos tematizēto un atzīto normatīvo pamatu.

**Saprotamība** ir vienīgā valodiski imanenti izpildāmā prasība, ko komunikācijas dalībnieks pats var izpildīt, veicot izteikumu. Pārējās trīs prasības vēlreiz īsi var raksturot šādi. Izteikuma satura derīgums ir atkarīgs no tā, vai tas problematizē kādu pieredzi vai faktu. (Ja izteikuma saturs ietver fakta apgalvojumu, tad tas ir konstatīvs valodas akts.) Izteikumam jābūt patiesam, ciktāl tas pasaulē kaut ko atspoguļo, proti, tam jāpauž propozicionāla **patiesība**. Paustās intences derīgums atkarīgs no tā, vai tā pārklājas ar runātāja vispārīgo intenci. Izteikumam jābūt **ticamam**, ciktāl tas paredz runātāja domāto. Valodas akta

<sup>327</sup> Ibid. S. 176.

<sup>328</sup> Propozīcija lingvistikā apzīmē teikuma saturu jeb to, kas caur paustajiem izteikumiem kaut ko apgalvo par noteiktiem priekšmetiem vai „lietu apstākļiem” (*Sachverhalten*) pasaulē. Lietas apstākļi, ko var raksturot arī kā tiesību teorijām tuvu stāvošu jēdzienu, apzīmē stāvokli, kad starp objektiem pastāv kaut kādas eventuālas intereses. Propozīcija veido teikuma semantisko kodolu, un tā pati par sevi nav nedz patiesa, nedz nepatiesa. Pēc Gotlība Frēges propozīcija ir dažādu izteikumu kopējā nozīme. Piemēram, teikumu ”mēs vērojām saulrietu” un „mēs vērosim saulrietu” propozīcija ir „vērot saulrietu”. Izteikuma propozicionālo saturu un illokūtīvo sniegumu var dažādi variēt, viena un tā pati propozīcija var pildīt atšķirīgas izteikumā implicētas darbības jeb illokūtīvā akta funkcijas, piemēram „tu strādā?” (pauž izbrīnu), „strādā!” (pauž pavēli).

<sup>329</sup> **Habermas J.** Was heisst Universalpragmatik? // *Sprachpragmatik und Philosophie*. Hrg. von Apel K. O. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1982, S. 176.

derīgums ir atkarīgs no tā, vai ar to paustā rīcība atbilst atzītam normatīvam pamatam. Izteikumam jābūt **pareizam**, ciktāl tas skar sabiedrībā jau atzītus un esošus principus vai normas. Piemēram, tajā nedrīkst paust rasisma tendences, tas nedrīkst būt pretrunā ar jau izstrādātām tiesiskām normām. Ja šāds radikāls izteikums ir izpildījis pirmās trīs prasības, tas var kļūt problemātisks un novest strupceļā diskursu. Tātad mēs redzam, ka šādā **idealizētā runas situācijā** tiek ignorēti jebkādi starpkonteksti vai partikulāras zināšanas. Šī runas situācija darbojas tā, ka izteikumi atspoguļo vispārīgas pragmatiskas izteiksmes un līdzdalības funkcijas un tādējādi ietver visu komunikatīvo kompetenču kopumu.

Valodas aktu eksplikācijas centrālā tēma ir valodiskā izteikuma performatīvais statuss. Tātad komunikācijas procesā valodiskās rīcības ietvaros teikumam jātiek ne tikai „izrunātam”, teikumam jātiek paustam valodas aktā. Šo valodas lietojuma modu Hābermāss analizē kā „valodiskās rīcības illokutīvo spēku”<sup>330</sup>. Ar to, ko mēs sakām, apgalvojam, pavēlam, lūdzam, brīdinām, utt., mēs veicam arī noteiktu rīcību. Tas viss veido noteiktas „attiecības” starp runātāju un klausītāju, un valodiskās rīcības illokutīvais spēks nostiprina arī pausto saturu komunikatīvās funkcijas. Vai šis illokutīvais spēks ir sasniedzis mērķi, mēs varam spriest pēc komunikācijas procesa gaitas un rezultāta.

Hābermāss izšķir četru veidu valodiskos aktus<sup>331</sup> un norāda uz to saistījumu ar komunikatīvo rīcību:

- 1) valodisks izteikums, kas pauž nolūku „domās”, ir monoloģisks, izsaka tīru rīcības atspoguļojumu vai rīcības plānojumu. Šādam valodiskam izteikumam nav komunikatīva rakstura.
- 2) Normatīvi nesaistošs „gribas izteikums”, piemēram, vienkāršs imperatīvs vai lūgums. Šāds valodisks akts ir orientēts uz saprašānu.
- 3) Illokutīvs akts – normatīvs, konstatējošs – orientēts uz saprašanos.
- 4) Perlokutīvs akts – orientēts uz sekām un atspoguļo mērķorientētas darbības formu<sup>332</sup>.

Hābermāss šo runas akta veidu saista ar stratēģisku rīcību<sup>333</sup>.

Tikai otrajā un trešajā gadījumā aktora iestādne ir performatīva, tātad atbilstoša komunikatīvai rīcībai.

Tātad valodas akti valodas lietojumā var būt:

---

<sup>330</sup> Ibid. S. 215.

<sup>331</sup> Hābermāss izmanto Ostina un Sērla valodas aktu teorijas terminoloģiju. Pēc Ostina valodas aktu iedalījums ir: 1) lokutīvie, 2) illokutīvie, 3) perlokutīvie valodas akti.

<sup>332</sup> Sal.: **Habermas J.** Rationalität der Verständigung. Sprechakttheoretische Erläuterungen zum Begriff der kommunikativen Rationalität. // *Wahrheit und Rechtfertigung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2004, S. 130.

<sup>333</sup> Pēc Ostina runas aktu teorijas perlokutīvs valodas akts ir tāds, kurā runātājs ekspresīvi mēģina ietekmēt klausītāju, piemēram, paužot dusmas, aizvainojumu, pārsteigumu, u.t.t., lai panāktu vēlamo. Hābermāss interpretē perlokutīvu aktu kā stratēģisku rīcību, ja runātājs ar iepriekšminētajiem paņēmieniem maldina klausītāju par runas akta mērķi.

1) informatīvi, proti, tādi, kas vērsti uz saprašanu. Šajā gadījumā runātāja nolūks ir panākt, lai teiktais tiku saprasts un akceptēts. Runātājs illokutīvajā aktā iekļauto darbību attiecina uz sevi, neiesaistot citus;

2) saprašanās akti, proti, tādi, kas savu rezultātu sasniedz, ja dalībnieki akceptē derīguma pretenziju, izejot „no tiem pašiem pamatiem” kā runātājs. Saprašanos var sasniegt, ja citi dalībnieki redz, ka runātāja izskaidrotajam nolūkam konkrētajos apstākļos ir „labi pamati”, proti, pamati viņa skatījumā ir labi, bet viņš neprasa, lai cits savā preferencē tos padarītu par labiem. Tas nenozīmē, ka cits tos neakceptē, tie šajā kontekstā viņam vienkārši nav saistoši.

Hābermāss nošķir: 1) nolūku paskaidrojošus runas aktus; 2) vienkāršus imperatīvus<sup>334</sup>, kas implicē norunu, pavēli, deklaratīvu pavēli u.c. Viņš arī izšķir „vājo” un „stipro” modu to diferencēšanai. Apgalvojošā aktā aktualizētā pretenzija tikai tad gūst intersubjektīvu atzīšanu, ja visi dalībnieki ir pārliecināti par tiem pamatiem, kurus kā labus pozicionē runātājs. Diskurss notiek tik ilgi, kamēr „labākais” arguments netiek konceptualizēts, tas neved pie vienkārša kompromisa, bet pie situācijas, kad **aktora aktualizēto un konceptualizēto argumentu par strīdīgu patiesības pretenziju racionāli akceptē visi dalībnieki**. Vienpusīga gribas izpaušme nepieprasa saprašanos, šādu runas aktu Hābermāss nodēvē par „vājo saprašanās formu”. Šajā gadījumā, aktoram paskaidrojot nolūkus un darbības mērķus savas preferences gaismā, var gūt citu dalībnieku piekrišanu.

Kā redzam no valodas aktu klasifikācijas, valodas lietojums valodiskās rīcības aktos var būt komunikatīvs un ne-komunikatīvs. Epistēmiski un teleoloģiski virzītajā valodas lietojumā sākotnēji netiek pieprasītas interpersonālas attiecības starp runātāju un klausītāju. Ne epistēmiskajā valodas lietojumā, kas primāri atspoguļo zināšanas, ne arī rīcības seku prognozēšanā illokutīvais akts un ar to saistītās uz intersubjektīvu atzīšanu virzītās derīguma pretenzijas nespēlē nozīmīgu lomu. Šajā gadījumā netiek pieprasīts sasniegt illokutīvo mērķi, un valodas lietojums ir vairāk monoloģisks. Šādu „vienkāršu” izteikumu, kam nav pragmatiskas relevances, var analizēt ar formālās semantikas līdzekļiem. Protams, pašam izteikumam līdztekus gramatiskai pareizībai jāpiemīt arī epistēmiskai kvalitātei. Lai izteikums būtu kvalificējams kā epistēmisks, Hābermāsa teorijā tam jāizpilda svarīgs kritērijs – tam jātiek atzītam kā patiesam.<sup>335</sup> Šāds epistēmisks izteikums kalpo kā lietas apstākļu vai fakta atspoguļojums, tas ir abstrahēts no iespējamās komunikācijas situācijas, un šī

---

<sup>334</sup> Ibid.

<sup>335</sup> Šeit vēl nav runa par pragmatiski atzītu patiesību, izteikumam jābūt patiesam no formāloģikas viedokļa. Protams, runātājs var startēt argumentācijas procesā ar hipotētisku jeb zinātnisku „patiesību”, kas ietverta kāda fakta apgalvojumā. Galvenais kritērijs ir tas, ka runātājs to pats atzīst par patiesu.

atspoguļojuma mērķim pietiek ar to, ka autors „dod saprast”<sup>336</sup>, ka viņš to uzskata par patiesu. **Tātad valodas primārais lietojums var nebūt komunikatīvs, tam nav nepieciešami tādam jābūt.** Līdzīgi ir ar nolūka izteikumiem, kuri monoloģiski atspoguļo rīcības plānu. Tiem ir tikai paša aktora definēti mērķa izpildīšanās nosacījumi. Illokutīvo spēku šie iepriekšminēti izteikumi iegūst tikai tad, kad aktors savas zināšanas vai nolūkus piedāvā komunikatīvai praksei komunikatīvā situācijā. Šādā situācijā, atšķirībā no ne-komunikatīvas situācijas, runātājs un klausītājs tiek konfrontēti. Runātāja paustā izteikuma illokutīvajam spēkam ir jāpanāk ne tikai, lai runātājs liktu klausītājam saprast, ka viņš kaut ko uzskata par patiesu un vēlas ar to iepazīstināt klausītāju, vai arī paust savus nodomus, bet ir jāpanāk, lai klausītājs arī ir pārliecināts, ka izteikums ir patiesss vai mērķis sasniedzams atbilstošā veidā. Tātad izteikuma illokutīvā jēga ir nevis apstākļi, ka klausītājs uzzina runātāja domas vai nolūkus, bet **gan klausītājam pašam ir jānonāk pie tādiem pašiem secinājumiem kā runātājam**, protams, uztverot nopietni runātāja paziņojumus. Turklāt klausītājam ir jāapzinās šī apgalvojuma vai nolūka skaidrojuma illokutīvā nozīme un jāakceptē tā<sup>337</sup>.

Hābermāss ļoti uzsver šo pāreju starp izteikuma semantiski loģisko un pragmatisko lasījumu. Lai šo pāreju veiktu, proti, lai nonāktu pie formālpragmatiskas teikuma izpratnes, jāsaprot, ka šis pragmatiskais lasījums kā saprašanās funkcija izceļas ar trīs sākotnējām saprašanās dimensijām: „sevi” – „ar citiem” – „par kaut ko”<sup>338</sup>. Pastāv trīskāršas attiecības starp valodiskā izteikuma nozīmi, „ar to domāto” (*Gemeinten*), un „ar to pateikto” (*Gesagten*).<sup>339</sup> Šīm dimensijām atbilst: 1) „nopietnas” (*ernsthaften*) vai „vaļširdīgi patiesas” (*aufrichtigen*)<sup>340</sup> intences vai pārdzīvojuma izteikuma derīguma pretenzijas, 2) „pareizu” un atbilstošu interpersonālu attiecību veidošanās un 3) lietas apstākļu „patiesss” atspoguļojums.

<sup>336</sup> **Habermas J.** Rationalität der Verständigung. Sprechakttheoretische Erläuterungen zum Begriff der kommunikativen Rationalität. // *Wahrheit und Rechtfertigung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2004, S. 114.

<sup>337</sup> Kaut arī gan Apels, gan Hābermāss izmanto Sērla runas aktu teoriju, starp viņiem un Sērlu pastāv domstarpības. Sērls darbā „Intencionalitāte” (*Intentionalität*), kurš pirmo reizi iznāk jau 1971.gadā, runā par runas aktu teorijas tālāktīstību un paplašināšanos. Tieši ietekmējoties no Sērla, Hābermāss runā par valodas aktu performatīvi – propozicionālo dubultstruktūru. No tā izriet, ka valodas aktam piemīt gan propozicionālais saturs, gan illokutīvais spēks. Šīs abas komponentes funkcionāli atšķiras. Propozicionālais saturs attiecas uz lietas apstākļiem, un var būt patiesss vai aplams, bet performatīvā komponente attiecas uz komunikatīvo procesu, un tai ir pragmatiska nozīme. Hābermāss iet virzienā no saprašanas uz komunikāciju un saprašanos. Bet pats Sērls, nošķirot reprezentāciju no komunikācijas, iet pretējā virzienā, proti, komunikāciju pakārto reprezentācijai. Joahims Leilīhs (*Leilich*) to nosauc par „Sērla nozīmju teorijas antipragmatisko pavērsienu”. Sal.: **Leilich J.** Die unbeantwortete Frage. Bemerkungen zur Kontroverse zwischen K. O. Apel, J. Habermas und J. R. Searle. // *Transzendentalpragmatik. Ein Symposium von K. O. Apel*. Hrg. von Dorschel. A. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993, S. 45.- 50.

<sup>338</sup> **Habermas J.** Rationalitäts- und Sprachtheorie. // *Philosophische Texte*. Bd. 2. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2009, S. 14.

<sup>339</sup> Ibid.

<sup>340</sup> Šo derīguma prasību Hābermāss nav ierindojis starp pamatprasībām – saprotamību, patiesumu, patiesību, pareizību, taču varam saprast, ka viņš to attiecina uz illokutīvās funkcijas nodrošināšanas nepieciešamību. Savukārt, citi autori šo pretenziju traktē nedaudz atšķirīgi. Dītrihs Bēlers (*Böhler*) to saista ar nopietnību

Lai raksturotu izteikumu loģiski semantisko līmeni un atbilstošās runātāja kompetences, Hābermāss min šādus piemērus:

- 1) neviens runātājs nedrīkst atrasties pretrunā ar sevi;
- 2) katram runātājam, kurš attiecinā uz priekšmetu a predikātu F, jābūt gatavam piemērot predikātu F arī citam priekšmetam, kas relevantā ziņā līdzinās a;
- 3) dažādi runātāji līdzīgu izteicienu nedrīkst lietot dažādās nozīmēs.<sup>341</sup>

### 2.2.3.2. Diskursa pragmatiskie priekšnosacījumi

Kā redzam, šis loģiski semantiskais valodas lietojuma likumu līmenis, ko analizē Hābermāss diskursa pieteikumā, neietver nekāda veida ētikas intences un nepieprasa nekādus transcendentālus priekšnosacījumus – pretēji tam, kā tas ir Apela gadījumā par valodas pamatlietošanu. Nākamajā – augstākajā argumentācijas līmenī atrodas **pragmatiskie priekšnosacījumi**, kas ir saistoši visiem, kuri piedalās argumentatīvajā un interaktīvajā procesā – gan runātājam, gan klausītājam, jo jebkurš var atrasties gan proponenta, gan oponenta lomā. Iestājoties diskursā ar saviem izteikumiem, jebkurai dalībniekam ir jāpieņem un jāatzīst arī citu „aprēķināšanas spēja” un patiesums jeb atklātība. Viņam ir jāatzīst diskursa vispārīgā kārtība, vispārējie kompetenču un relevanču likumi, kas nepieciešami šajā „sacensības formā iekārtotajā patiesības meklēšanā”<sup>342</sup>. Hābermāss min šādus svarīgākos pragmatiskos priekšnosacījumus:

- 1) **inkluzivitāte** (*Inklusivität*): Jebkurš runas un rīcības spējīgs subjekts drīkst piedalīties diskursā (neviens, kuram ir potenciāli relevants devums, nedrīkst tikt izslēgts no dalības diskursā);
- 2) **komunikatīvo brīvību vienlīdzība** (*Gleichverteilung kommunikativer Freiheiten*): ikviens drīkst problematizēt jebkuru apgalvojumu;
- 3) **ticamības nosacījums** (*Aufrichtigkeitsbedingung*): katrs runātājs drīkst apgalvot tikai to, kam viņš pats tic;

---

(*Ernsthaftigkeit*), ar kādu runātāju uztver klausītājs. Sal.: **Böhler D.** *Dialogreflexive Sinnkritik als Kernstück der Transzendentalpragmatik. Karl-Otto Apels Athene im Rücken.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003, S. 15.-18.; Leilihs šo prasību raksturo kā korektumu (*Korrektheit*) vai likumīgumu (*Rechtmässigkeit*). Sal.: **Leilich J.** Die unbeantwortete Frage. Bemerkungen zur Kontroverse zwischen K. O. Apel, J. Habermas und J. R. Searle. // *Transzendentalpragmatik. Ein Symposium von K. O. Apel.* Hrg. von Dorschel A. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993, S. 45.-50.

<sup>341</sup> Šos loģiski semantiskos likumus Hābermāss ir minējis, izmantojot Aleksi (*Alexy*) argumentācijas priekšnoteikumu klasifikāciju. Sal.: **Alexy R.** Eine Theorie des praktischen Diskurses. // *Normenbegründung, Normendurchsetzung.* Hrg. von Oelmüller W. Paderborn, 1978. un **Habermas J.** *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983, S. 97.

<sup>342</sup> **Habermas J.** *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983, S. 98.

4) **brīvprātība** (*Zwanglosigkeit*): komunikācijas struktūra un kontingentie izteikumi nedrīkst ietvert nekādus slēptus vai atklātus spaidus. Katrs runātājs drīkst izpaust savu nostāju, savas vēlēšanās un prasības. Ja tiek skarta kāda norma vai izteikums, kas nav diskusijas priekšmets, šāda pieeja ir jāpamato.<sup>343</sup>

Šiem aprakstītajiem diskursa likumiem neapšaubāmi ir ētisks saturs. Tas, protams, nenozīmē, ka cilvēkiem tiktu piedēvēta vai nepieciešami pieprasīta moralitāte. Hābermāsu „neinteresē” tas, kāds ir cilvēks, pirms viņš startē diskursā. Taču, ja cilvēks nolemj piedalīties, viņam jāpiekrīt šiem nosacījumiem, tie jāievēro tāpat kā citas sabiedrībā pieņemtas normas. Diskurss pats diktē šos nosacījumus, un „katram kompetentam runātājam, tiklīdz viņš nolemj iesaistīties diskursā, tie jāpriekšstata kā pilnībā izpildīti”<sup>344</sup>.

Šādā veidā pieteiktie diskursīvie priekšnosacījumi ir tuvi Apela domu gaitai, taču Hābermāss nerunā ne par kādiem normatīviem kritērijiem ārpus diskursa. Tas uzliek milzīgu, praktiski neizpildāmu slodzi diskursa pragmatiskajiem nosacījumiem, uz kuriem argumentācijas dalībniekiem ir jāpaļaujas, kuri jāņem vērā un jāizpilda. Šajās „sacensībās” ir jāuzvar „labākajam argumentam” un to var panākt ar iepriekšminēto performatīvo spēku: „Argumentācijas prakses performatīvā jēga pastāv tajā, ka, ņemot vērā relevantos jautājumus un atbilstošos informatīvos pamatus, „labākā argumenta bezspaidu spaidiem” (*zwanglose Zwang des besseren Arguments*) ir jābūt izšķirošiem”.<sup>345</sup> Ja pietrūkst spēcīgu argumentu vai atbilstošu evidenču, var rasties neskaidrība, kas vispār ir labi vai slikti argumenti. Tādā gadījumā Hābermāss piedāvā atsaukties uz ideālu izziņas un komunikācijas situāciju, uz kuras „labo pamatu” piesaisti galēji (*letzlich*)<sup>346</sup> balstās strīdīgo izteikumu racionālā akceptabilitāte.

Diskursa procesā ir jānokļūst līdz „labākajam” argumentam, un šī „cīņa” notiek divās frontēs, proti, notiek cīņa starp argumentiem ar propozicionālajiem „ieročiem” un cīņa starp runātāju un klausītāju ar illokutīvajiem „ieročiem”. Valodiskās rīcības illokutīvās un propozicionālās daļas nošķiršana izpaužas kā „runas dubultstruktūras”<sup>347</sup> jeb illokutīvi-propozicionālās dubultstruktūras apraksts. Šis apraksts ļauj izšķirt divus komunikatīvos

---

<sup>343</sup> **Habermas J.** Zur Architektonik der Diskursdifferenzierung. Kleine Replik auf eine grosse Auseinandersetzung. // *Reflexion und Verantwortung: Auseinandersetzungen mit Karl-Otto Apel*. Hrg. von Dietrich Böhler, Matthias Kettner, Gunnar Skirbekk. Frankfurt am Main : Suhrkamp, 2003, S. 49.; sal. arī **Habermas J.** *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983, S. 99. Arī šeit Hābermāss izmanto Aleksi diskursa likumu klasifikāciju. Sal.: **Alexy R.** Eine Theorie des praktischen Diskurses. // *Normenbegründung, Normendurchsetzung*. Hrg. von Oelmüller W. Paderborn, 1978.

<sup>344</sup> **Habermas J.** *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983, S. 99.

<sup>345</sup> **Habermas J.** Zur Architektonik der Diskursdifferenzierung. Kleine Replik auf eine grosse Auseinandersetzung. // *Reflexion und Verantwortung: Auseinandersetzungen mit Karl-Otto Apel*. Hrg. von Dietrich Böhler, Matthias Kettner, Gunnar Skirbekk. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003, S. 49.

<sup>346</sup> *Ibid.*

<sup>347</sup> **Habermas J.** Was heisst Universalpragmatik? // *Sprachpragmatik und Philosophie*. Hrg. von Apel K. O. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1982, S. 224.



līmeņus, kuros runātājam un klausītājam vienlaicīgi ir jāsaprotas, ja tie vēlas viens ar otru dalīties savās intencēs.<sup>348</sup> Hābermāss izšķir: 1) intersubjektivitātes līmeni, kurā runātājs un klausītājs veido attiecības un meklē saprašanos caur illokutīvo aktu, un 2) pieredžu un lietu apstākļu līmeni, kurā, izmantojot iepriekšminētajā līmenī esošo komunikatīvo funkciju, viņi varētu rast saprašanos.

Valodas akta illokutīvajai un propozicionālajai komponentei atbilst attiecīgi **attiecību jeb komunikatīvais aspekts** un **satura aspekts**. Ilokutīvais akts nosaka propozicionālā satura pārveidošanas jēgu, bet tam komplimentārā runas akta komponente nosaka saturu, kas caur komunikatīvo komponenti „par kaut ko tiek saprasts.”<sup>349</sup> Savukārt – „kā” saprasts – par to atbild hermeneitiskā dimensija, kas attiecas uz abiem komunikācijas līmeņiem.

Dītrihs Bēlers (*Böhler*), kurš, tāpat kā Apels, atbalsta intersubjektivitātes transcendentālās dimensijas iestrādni diskursētikā, šajā runas dubultstruktūras aprakstā saskata nevis divus, bet gan trīs komunikācijas līmeņus. Lai identificētu un saprastu refleksīvās domāšanas struktūras komunikācijas procesā, jāatbild uz jautājumu – kas notiek ar domāšanu diskursā?<sup>350</sup> No katra diskursa dalībnieka tiek pieprasīta refleksija par to, kas notiek ar viņa paša domāšanu un runu, kādus priekšnoteikumus ietver „domāšana kā diskurss”<sup>351</sup>. Tā ir domāšana par to, kas man kā diskursa dalībniekam līdz ar citiem dalībniekiem ir jāievēro, lai mana runa citiem būtu **saprotama un uztverama nopietni** (šos nosacījumus Bēlers traktē kā **jēgas** nosacījumus), un lai izteikumi varētu būt derīgi, izejot no to pamatiem (**derīguma** nosacījumi).<sup>352</sup> Tātad vēl ir nepieciešama „teorētiski distancēta refleksija”<sup>353</sup> par runas saprotamības un derīguma jeb jēgas un derīguma nosacījumiem. Man kā diskursa dalībniekam ir jāpārdomā, ko „es”, kurš tagad domā un runā diskursā, dara, vai „es” manā runā izpilda saprotamas un derīgas runas nosacījumus, lai diskursā būtu iespējama saprašanās. Šis jautājums provocē diskursa dalībnieka „aktuālu jēgkritisku dialoga refleksiju”<sup>354</sup>. Šādā veidā Bēlers formulē trešo diskursa līmeni jeb **refleksīvi jēgkritisko līmeni**. Tas sasaucas ar Apela prasību pēc diskursa transcendentālajiem nosacījumiem – kā viņa pieteikto atbildības dimensiju argumentatīvā diskursa kontekstā. Katrs diskursa dalībnieks reflektē par savu kā dalībnieka rīcību, un katrs izteikums tiek konfrontēts ar diskursa partnera lomu, kurā „iejūtas pats runātājs”.

---

<sup>348</sup> Ibid.

<sup>349</sup> Ibid.

<sup>350</sup> **Böhler D.** Dialogreflexive Sinnkritik als Kernstück der Transzendentalpragmatik. Karl-Otto Apels Athene im Rücken. // *Reflexion und Verantwortung: Auseinandersetzungen mit Karl-Otto Apel*. Hrg. von Dietrich Böhler, Matthias Kettner, Gunnar Skirbekk. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003, S. 23.

<sup>351</sup> Ibid.

<sup>352</sup> Ibid.

<sup>353</sup> Ibid. S. 24.

<sup>354</sup> Ibid.

#### 2.2.4. Lourensa Kolberga morālās spriestspējas teorijas iestrādne Hābermāsa diskursa teorijā

Hābermāsa ētikas diskursa teorijas pamatojums sastāv no diviem galvenajiem soļiem. Vispirms tiek ieviests universalizācijas princips (*Universalisierungsgrundsatz*) kā argumentatīva ētikas praktiskā diskursa regulatīvais argumentācijas likums (turpmāk saukts U likums). Universalizācijas princips ir viens no argumentatīva ētikas diskursa galvenajiem principiem, kas diskursa struktūras atsegšanas kontekstā tiek formulēts kā argumentācijas likums (*Argumentationsregel*) (1983): „Katrai derīgai normai ir jāapmierina nosacījums, ka paredzamās sekas un blakusiedarbības, kas izrietēs no *vispārīgas* [normas] ievērošanas, lai apmierinātu *katra atsevišķā* intereses, var brīvprātīgi akceptēt visas iesaistītās (*Betroffenen*) puses un var tikt dota priekšroka [tai] salīdzinājumā ar zināmas alternatīvas regulācijas iespējas izpausmēm).”<sup>355</sup> Pēdējā norāde, kas Hābermāsa diskursa teorijā parādījās tikai vēlāk, liecina, ka tomēr iespējami tiek pieļautas arī vēl kādas citas – zināmas alternatīvas regulācijas – iespējas morāles normu pieņemšanā. Tas būtu saprotams, jo Hābermāss atbalsta diskursu daudzveidību un tādējādi arī dažādas argumentācijas prakses. Tomēr šajā piebildē par citām alternatīvām iespējām pateikts, ka tās nevar atrasties līdzvērtīgās pozīcijas ar piedāvāto **racionālo argumentatīvo diskursu**, bet tieši otrādi – šī diskursa forma prevalē pār citām iespējām.

Argumentācijas pragmatisko priekšnosacījumu saturs pamato U likumu saistījumā ar normatīvo pretenziju uz derīgumu jēgas eksplikāciju. Šo U likumu var skatīt arī kā atbilstīgu ikdienišķas situācijas rekonstrukcijai, kur šī situācija var būt pamatā morālisku rīcības konfliktu bezpartijiskam izvērtējumam.

Otrais solis, kas ietver U likuma vispārīgu (ārpus noteiktas kultūras perspektīvas) derīguma atspoguļojumu, balstās uz vispārīgo un nepieciešamo argumentācijas priekšnosacījumu transcendentālpagmatisku pierādījumu. Hābermāss atgādina, ka šiem argumentiem vairs nav transcendentālās dedukcijas aprioriskās jēgas slodze Kanta „prāta kritikas” nozīmē. Tie pamato vienīgi stāvokli, „ka *mūsu* argumentācijas veidam nav citas atzīstamas alternatīvas”<sup>356</sup>. Tādā ziņā, norāda Hābermāss, diskursētika tāpat kā „citas

<sup>355</sup> Argumentationsregel „U”: jede gültige Norm muss die Bedingung genügen, dass die voraussichtlichen Folgen und Nebenwirkungen, die sich aus ihrer *allgemeinen* Befolgung für die Befriedigung der Interessen *eines jeden* (jedes Einzelnen) voraussichtlich ergeben, *von allen* Betroffenen zwanglos akzeptiert (und den Auswirkungen der bekannten alternativen Regelungsmöglichkeit vorgezogen) werden könnten. Sal.: *ibid.* S. 134. Interesanti, ka šo pēdējo piezīmi (iekavās) Hābermāss ir pievienojis tikai vēlāk iznākušajā darbā *Erläuterung zur Diskursethik* (1991), taču darbā *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln* (1983) šādas piezīmes par citām alternatīvām nav. Sal.: **Habermas J.** *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983, S. 131.

<sup>356</sup> **Habermas J.** *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983, S. 127

rekonstruktīvas zinātnes balstās vienīgi uz hipotētiskām pēckonstruktīvajām (*Nachkonstruktionen*), kurām mums jāmeklē ticami apstiprinājumi<sup>357</sup>. Vispirms šie apstiprinājumi tiek meklēti starp „konkurējošām morālteorijām”, un Hābermāss tos meklē psihologa Lourensa Kolberga (*Lawrence Kohlberg*) (1927–1987) morālās apziņas attīstības teorijā. Saskaņā ar šo teoriju morālās spriestspējas attīstība no bērnības un jaunības līdz pat pieaugušā vecumam notiek atbilstoši invariantam paraugam. Empīriski analizēto attīstības fāžu normatīvais atskaites punkts ir principu vadīta morāle. Hābermāss uzskata, ka pastāv konsonanse starp normatīvajām un psiholoģiskajām teorijām, raugoties no ētikas perspektīvas, proti, šīs teorijas iebilst pret universālu ētiku, jo katrai kultūrai ir atšķirīgs morālais skatījums. Pret šādiem relatīvistiskiem apsvērumiem Kolberga morālās attīstības teorija piedāvā iespējas: 1) morālo tvērumu empīriskā daudzveidība tiek skaidrota ar saturu varianci nevis ar morālo spriedumu universālām formām; 2) pastāvošās strukturālās atšķirības tiek skaidrotas kā morālās spriestspējas attīstības līmeņu diferences.<sup>358</sup> Būtisks arguments, kādēļ Hābermāsu saista Kolberga teoriju, ir vēl tas, ka šī teorija izmanto „filosofiskās ētikas rezultātus”<sup>359</sup> kognitīvo struktūru aprakstam, bet kognitīvās struktūras ir pamatā principu vadītiem morāliem spriedumiem.

Kolbergu ir ietekmējušas amerikāņu pragmatisma skola un Roulza taisnīguma teorija, Kanta filosofija, kā arī Mīda „morālo spriedumu dabas” pētījumi. Kā vissvarīgākās filosofiskās domas pozīcijas Hābermāss piedēvē Kolbergam **kognitīvismu, universālismu un formālismu**. Hābermāss izskaidro šo aspektu iespējamās attiecības ar diskursētikas teoriju, konkrētāk, tieši ar viņa paša ieviesto U principu. Viņš arī uzskata, ka Kolberga teorija papildina diskursētiku tādā ziņā, ka tā norāda uz komunikatīvas sadarbības iespējām. Hābermāsa uzsvērtie trīs aspekti, ar kuriem Kolbergs mēģina skaidrot morāles jēdzienu, norāda uz Kanta tradīcijā attīstītu ētiku. Taču Hābermāss tos saista ar universalizācijas principu, kas ir pamatā viņa paša diskursteorijai.

1) **Kognitīvisms**. U princips kā argumentācijas likums dara iespējamu konsensu pār vispārinājumam pakļautām maksimām un reizē ar U principa pamatojumu tiek parādīts, ka morāli praktiskie jautājumi pašos pamatos var tikt izlemti. Morālajiem spriedumiem ir ne tikai kognitīvs raksturs, tiem ir arī kognitīvs saturs, tie pauž arī kontingentu iejušanās stāvokli, runātāju jeb aktoru izšķiršanu pēc izteiksmes.

---

<sup>357</sup> Ibid.

<sup>358</sup> Morālo spriestspēju Kolbergs definē (1964) : spējas izšķirt spriedumus, kuri ir morāliiski tādā nozīmē, ka tie atsaucas uz iekšējiem principiem un spēja rīkoties saskaņā ar šiem spriedumiem. Sal.: **Kohlberg L.** Development of moral character and moral ideology. // *Review of child development research*. Hoffman M. L., Hoffman L. W., eds. Vol. 1. New York: Russell Sage Foundation, 1964, p. 425.

<sup>359</sup> **Habermas J.** *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983, S. 128.

2) **Universālisms.** No U principa izriet, ka katrs, kurš vispār piedalās argumentācijā, pamatos var nonākt pie līdzīgiem spriedumiem par rīcības normu akceptēšanās iespējām. Ar U principu turklāt tiek pārvarēts ētiskais relatīvisms, kas morālo spriedumu derīgumu jauc ar attiecīgās kultūras vai dzīves formas racionalitātes vai vērtību standartiem. Ja morālie spriedumi nedrīkstētu pretendēt uz vispārnozīmību, tad arī morālās attīstības teorijas būtu lemtas neveiksmei.

3) **Formālisms.** U princips funkcionē kā likums, kas norobežojas no konkrētām, partikulārām dzīves formām, individuālām dzīves vēsturēm, vērtību orientācijām kā vispārīnāšanai nepakļautiem saturiem, bet patur tikai stingri normatīvos taisnīguma jautājumus kā argumentatīvi atšķiramus. Tādējādi diskursētika norobežojas no materiālām ētikām. Diskursētika nedod nekādu saturisku orientāciju, tā kā priekšnosacījumu izvirza procedūru, kurai jāgarantē spriedumu veidošanas bezpartijiskums<sup>360</sup>.

Apvienojot gan savu iepriekšējo argumentāciju konsekvences, gan Kolberga teorijas un Mīda komunikācijas teorijas konsekvences, Hābermāss (1983) formulē diskursētisko principu „D”: „Katra derīga norma atrastu visu dalībnieku piekrišanu, ja vien tie varētu piedalīties praktiskā diskursā”.<sup>361</sup> Tātad ar U un D principiem diskursētika atsedz pazīmes, kas varētu kalpot kā morālās spriestspējas attīstības fāžu apraksta normatīvais atskaites punkts.

Diskursētika nepiedāvā nekādu saturisku orientāciju, bet priekšstata procedūru un tai ir jāgarantē spriešanas bezpartijiskums<sup>362</sup>. Praktiskais diskurss ir vērsts nevis uz pārliecināšanos par pamatotām normām, bet gan uz hipotētiski izvirzīto normu derīguma pārbaudi. Tieši ar šo procedurālo pamatu diskursētika atšķiras no citām ētikām. Hābermāss uzsver, ka diskursa princips D liek saprast, ka „universalizācijas likums U izceļ vienīgi diskursīvās gribas veidošanās procesa normatīvo saturu, tāpēc tas jāatšķir no argumentācijas saturiem”<sup>363</sup>. Šie „morāliski procedurālie” noteikumi satur gan kognitīvos, gan universālos, gan formālos pamatpieņēmumus, un tie ļauj nošķirt kognitīvās struktūras no morālisko spriedumu saturiem<sup>364</sup>. Ar U un D principiem diskursētika izceļ derīgos morālos spriedumus, kas kā attiecīgie normatīvie punkti var kalpot morālās spriestspējas fāžu aprakstam. Kolberga izšķirto trīs līmeņu un sešu stadiju morālās spriestspējas gradāciju raksturojumus, kuri ietver reversibilitātes dimensiju (katrs dalībnieks var dalīties ar saviem argumentiem), universalitātes dimensiju (visu dalībnieku inkluzivitāte), reciprocitātes dimensiju (katra

---

<sup>360</sup> Sal.: ibid. S. 130.- 132.

<sup>361</sup> Ibid. S. 132.

<sup>362</sup> Ibid.

<sup>363</sup> Ibid. S.133.

<sup>364</sup> Ibid.

dalībnieka pretenziju vienlīdzīga atzīšana no citu dalībnieku puses),<sup>365</sup> Hābermāsprāt, ir iespējams iestrādāt diskursētikas procedūrā.

Vēl jāuzsver saistība, kas pastāv starp Kolberga morālās attīstības teoriju un Piažē kognitīvās attīstības teoriju. Tās abas tiecas noskaidrot kompetences, kuras var definēt arī kā spējas risināt empīriski analītiskas vai morāliski praktiskas problēmas. Morālisko spriedumu struktūra nav vienkārši izturēšanās saskaņā ar noteiktām sociālām normām un konvencijām, bet tas ir veids, kādā morālisko maksimu un principu derīgums tiek apliecināts rīcībā.

Pāreju no vienas stadijas uz otru var saprast kā mācīšanos, kas izpaužas sekojošos aspektos. Pirmkārt, morālā attīstība nozīmē, ka cilvēkam pieaugot, diferencējas un pilnveidojas viņa rīcībā esošās kognitīvās struktūras, līdz ar to viņš labāk risina rīcības konfliktsituācijas. Kognitīvās struktūras, kas ir morālās spriestspējas pamatā, nav atvasināmas no kādām iedzimtām spējām vai apkārtējās sabiedrības ietekmes.<sup>366</sup> Otrkārt, morālo attīstību var saprast kā mācīšanos arī tādā ziņā, ka morālā attīstība nenotiek vienīgi paralēli bērna pieaugšanai, tā notiek kā vispārīgs mācību process, jo mēs nemitīgi mācāmies no savas eksistenciālās pieredzes. Treškārt, mācīšanās notiek komunikācijas procesā. Pieaugušie, kuriem jau ir izveidojušās un diferencējušās kognitīvās struktūras, tieši diskursa gaitā, risinot morāliskās rīcības konfliktus, var pakāpties uz augstāku līmeni. Tas nozīmē, ka mēs mācāmies no citiem, diskursa situācijā risinot rīcības konfliktus. Šim procesam ir gan pozitīvie, gan negatīvie aspekti. No vienas puses, mācoties no citiem, diskursa dalībnieki kā komunikācijas kopība konverģē uz augstāko morālās spriestspējas līmeni. Bez šādas mācību procesa iespējamības vispār nevarētu būt runa par konsensu kā diskursa rezultātu, jo diskursa dalībniekiem sākotnēji būs ļoti atšķirīgi morālās spriestspējas līmeņi un stadijas. Kaut gan zināšanas, ko gūstam, mācoties no citiem, protams, nevar dot nekādu pārliecību par moralitāti kā tādu; tās var dot pārliecību vienīgi par to, ka vispār ir iespējams mācīties, tām ir tīri epistēmisks raksturs. No otras puses, mācīšanos no citiem var uzlūkot arī kā stratēģisku rīcību.

Problēmu risināšana tiek metodoloģiski kvalificēta pēc patiesības pretenziju deskriptīviem izteikumiem, iekļaujot rīcības un rīcības normu pamatojumu. Hābermāss norāda, ka Kolbergs „izvairās no naturālistiskām aplamībām”<sup>367</sup>, taču viņa teorijā tomēr saskatāmi arī pretrunīgi vai diezgan šaubīgi pieņēmumi. Savukārt Kolbergs (1973) norāda, ka viņa psiholoģiskā morālteorija vadās pēc Piažē, kurš apgalvo, ka gan loģika, gan morāle attīstās pakāpienveidīgi un katrs līmenis ir struktūra, kas, formāli interpretējot, ir labākā

---

<sup>365</sup> Ibid.

<sup>366</sup> Ibid. S.136.

<sup>367</sup> Ibid. S. 44.

līdzsvarā nekā iepriekšējā līmeņa struktūra. Šī teorija pieņem, ka katrs jaunais līmenis (loģiskais vai morāliskais) ir jauna struktūra, kas gan iekļauj iepriekšējās struktūras elementus, bet pārvar [priekšstatu], ka iepriekšējā struktūra būtu stabilā līdzsvarā<sup>368</sup>. Taču Hābermāss viennozīmīgi piekrīt Kolberga viedoklim, ka „šie ekvilibristiskie mūsu teorijas pieņēmumi ir savstarpēji saistīti ar filosofiskās ētikas formālistisko tradīciju no Kanta līdz Roulzam. Šis psiholoģisko un normatīvo teoriju izomorfisms izvirza prasību, ka morālās spriestspējas psiholoģiski augstākais līmenis, samērots ar filosofiskiem kritērijiem, ir arī normatīvi atbilstošs”.<sup>369</sup>

Pēc Kolberga ir trīs morālās spriestspējas līmeņi, kas attiecīgi atbilst Piažē intelektuālās attīstības stadijām – pirmsoperāciju, konkrēto operāciju un formāli loģisko operāciju stadijām.<sup>370</sup>

Zemākajā – pirmskonvencionālajā līmenī vispār nav raksturīga orientācija uz morālas dabas pretenzijām, drīzāk – uz potenciālām varas izpausmēm; ir raksturīgas bailes no fiziskām sekām un soda. Šim līmenim atbilst 1. un 2. morālās attīstības stadija. 1. stadijā raksturīga soda – paklausības un instrumentāli relativistiskā orientācija. 2. stadijā jau nozīmīgākas kļūst savstarpējās attiecības, centieni pēc taisnīguma. Tomēr šajā stadijā cilvēciskās attiecības izpaužas vairāk nekā darījumu attiecības. Nozīmīga loma ir autoritātei un paraugam. Ja raugās no bērna intelektuālās attīstības viedokļa, 1. līmenī bērns atklāj, ka vienlaikus vispār var pastāvēt dažādi viedokļi.

Vidējā – konvencionālajā līmenī raksturīga likumu ievērošana un tam atbilst 3. un 4. morālās attīstības stadija, kam raksturīga starppersoniskās saskares konformistiskā, kā arī autoritātes un sabiedriskās kārtības uzturēšanas orientācija. 3. stadijā dominē interpersonālas attiecības. Tiek atzītas citu morālās gaidas, tāpat arī no citiem tiek gaidīta morāla rīcība. Kā svarīgāki tiek uzlūkoti rīcības nodomi, nevis rezultāts. 4. stadijā būtiski izpaužas orientācija uz likumu un kārtību. Tiek novērtēta morāles normu nozīme sabiedrībā, tiek gaidīta reāla likumu darbība, turklāt no likuma tiek prasīta sociālo vērtību uzturēšana.

Augstākajā – postkonvencionālajā līmenī raksturīga autonoma (principu) morāles izpratne, kam raksturīgi centieni definēt morāles principus, kas ir spēkā neatkarīgi no to paudēju varas. Šim līmenim pakārtotas 5. un 6. morālās attīstības stadijas, kam raksturīga sabiedrisko noteikumu legalizācija un vispārīgu principu orientācija.

---

<sup>368</sup> Kohlberg L. The Claim to Moral Adequacy of a Highest Stage of moral Judgement. // *Journal of Philosophy* 70, 1973, cit. pēc Habermas J. *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1983, S. 44.

<sup>369</sup> Ibid.

<sup>370</sup> Augstākajā – formāli loģisko operāciju stadijā raksturīga abstrakta domāšana, domāšana par iespējam ārpus konkrētās realitātes, pieļāvumu domāšana, kas ir loģiska un konsekventa, kombinējoša domāšanu, ideju sintēze, hipotētiski deduktīvā domāšana, pašrefleksija, rūpes par identitāti, morāli un personīgajām attiecībām.

Interesanti, ka, aprakstot morālās spriestspējas teorijas sesto stadiju, Kolbergs ir balstījies nevis uz eksperimentāliem pētījumiem, bet gan uz vēsturisku personību, piemēram, Sokrata, Abrahama Linkolna un Mārtina Lutera Kinga spriešanas analīzi.

Problemātiska ir morālās spriestspējas diagnosticēšana. Konkrētu metodiku, kurā ir iekļauts morālo spriedumu tests, ir izstrādājis Georgs Linds (*Lind*)<sup>371</sup> (1947). Galvenās problēmas, kuras viņš ir mēģinājis pārvarēt, veidojot mērīšanas instrumentāriju, ir sekojošas. Vispirms tā ir afektīvi kognitīvā paralelitāte, – tas nozīmē, ka ir grūti atdalīt spriešanas kognitīvo komponenti no afektīvās komponentes jeb attieksmes spriešanas procesā. To pārvar, veicot ne tikai morālo spriedumu kompetenču līmeņu analīzi, bet arī ņem vērā spriedumu konsekvensi, proti, pētī, vai cilvēks konsekventi izvēlas vienam un tam pašam līmenim atbilstošus spriedumus.<sup>372</sup> Otra problēma ir saistīta ar reliabilitāti, proti, ka jau teorētiski tiek paredzētas līmeņu svārstības viena cilvēka spriedumos. To skaidro ar cilvēka kognitīvās sistēmas sarežģīto struktūru un ar to, ka rīcībai ir augsts diferenciacijas un integrācijas līmenis.<sup>373</sup>

Ilustrācijai pievērsīsimies vienai no divām dilemmām, kas ir jārisina Linda testa<sup>374</sup> metodikas ietvaros. „Sieviete slimoja ar vēzi un viņu nebija iespējams glābt. Viņa cieta neiedomājamas sāpes un bija tik ļoti novājināta, ka liela deva sāpes remdējoša līdzekļa, piemēram, morfija, varētu izraisīt viņas nāvi. Īslaicīgā uzlabošanās periodā viņa lūdza ārstu iedot tik daudz morfija, lai viņa nomirtu. Viņa teica, ka nespēj ilgāk izturēt sāpes, ka tik un tā viņa nomirs tuvāko pāris nedēļu laikā. Ārsts izpildīja viņas vēlēšanos.” Jautājums ir – „cik lielā mēra jūs piekrītat vai nepiekrītat šiem apgalvojumiem, kas attaisno ārsta rīcību?”

---

<sup>371</sup> Georgs Linds ir viens no redzamākajiem Kolberga pētniekiem. Viņš ir papildinājis un pilnveidojis dilemmas metodi morālās spriestspējas diagnosticēšanai, ko Hārvarda Universitātē ir izstrādājuši Kolbergs un Mošē Blats (*Blatt*). Nozīmīgākie Linda darbi ir „Vai morāle ir iemācāma?” (*Ist Moral lehrbar?*) (2002), kas veltīts moderniem morālpsiholoģiskiem pētījumiem un darbs, kas dod pozitīvu atbildi uz šo jautājumu, proti, „Morāle ir iemācāma” (*Moral ist lehrbar*) (2003), ko Linds pats nosauc par „Morāles un demokrātiskās izglītības teorijas un prakses rokasgrāmatu”. Kolberga morālās spriestspējas līmeņus Linds ir klasificējis šādi: A līmenis jeb pimskonvecionālais- „indivīds pret citiem” (*Individ versus Andere*), B līmenis jeb konvecionālais – „indivīds kā konkrētas sabiedrības loceklis”, C līmenis jeb postkonvecionālais – „indivīds kā ideālas sabiedrības loceklis”.

<sup>372</sup> Linda pētījumiem ir liela nozīme Kolberga teorijas paplašināšanā un tās pielietojumam praktiskajā psiholoģijā. Pēc Linda morālai spriešanai ir divi aspekti – afektīvais un kognitīvais. Afektīvais vairāk akcentē iekšējo vēlmi, iekšējo morālo principu, kognitīvais – spriešanas formālo pusi – loģisko jēgu un konsekvensi spriedumos. Tieši afektīvo aspektu, kas vairāk saistās ar iekšējo morālo attieksmi, parasti identificē ar sešām Kolberga stadijām. Diskursētikas un Hābermāsa teorijas kontekstā, protams, svarīgāka ir tieši kognitīvā morālās spriešanas komponente. Tādēļ Linda spriedumi ir svarīgi, jo ar to palīdzību morālo spriedumu testā tiek iestrādāti morālo spriedumu kompetences rādītāji, kas norāda, cik mērķtiecīgi cilvēks pielieto morālo spriešanu un cik konsekvents viņš ir savos spriedumos.

<sup>373</sup> Sal.: **Lind G.** The meaning and measurement of moral judgment competence revisited - A dual-aspect model. // *Contemporary Philosophical and Psychological Perspectives on Moral Development and Education*. Fasko D., Willis W., eds. Cresskill NJ: Hampton Press, 2008, p. 185. - 220.

<sup>374</sup> vācu psihologa Georga Linda veidoto „Morālo spriedumu testu” (*Moral Judgement Test – MJT*) Latvijā ir aprobējuši Ilja Krumers, Ingrīda Trups – Kalna, kā arī šī darba autore.

Pieņemsim, ka kāds apgalvo, ka ārsts darīja pareizi.” Apgalvojumu varianti, kas jāsakārto skalā no –4 līdz +4, ir sekojoši:

- 1) ārstam bija jārīkojas saskaņā ar savu sirdsapziņu. Sievietes stāvoklis attaisno šo izņēmumu no morālā pienākuma saglabāt dzīvību;
- 2) ārsts bija vienīgais cilvēks, kas varēja izpildīt sievietes vēlēšanos; cieņa pret viņas vēlmi lika ārstam tā rīkoties;
- 3) ārsts darīja tikai to, ko sieviete pārliecināja viņu darīt, viņam nevajag uztraukties par nepatīkamām sekām;
- 4) sieviete šā vai tā būtu nomirusi un ārstam nevajadzēja daudz pūļu iedot viņai pārdozētu sāpju remdinošā līdzekļa devu;
- 5) ārsts patiesībā nemaz nepārkāpa likumu. Neviena nevarēja glābt sievieti, viņš tikai vēlējās mazināt viņas ciešanas;
- 6) vairākums citu ārstu līdzīgā situācijā, iespējams, būtu darījuši tāpat.

Šis tests vēl turpinās, vēl ir jāizdara spriedumi atbilstoši situācijai, ja kāds apgalvo, ka ārsts darīja nepareizi. Izmantojot Linda sastādītā testa atslēgu, varam pārbaudīt noteikto atbilžu variantu atbilstību Kolberga morālās spriestspējas līmeņiem un morālās attīstības stadijām: 1.a – 4. atbilde; 1.b – 3. atbilde; 2.a. – 6. atbilde; 2.b – 5. atbilde; 3.a. – 2. atbilde; 3.b. – 1. atbilde.

Morālās spriestspējas dilemmu analīze Kolberga teorijā nav saturiska, bet gan strukturāla. Analizējot situācijas, tiek meklēti argumenti jeb pamatojums izšķirošai rīcībai. Nav svarīgi, kādu saturiski pietuvinātu rīcības modeli aktors izvēlēšies. „Pareizais” risinājums jau arī nekad nevar tikt atrasts. Jebkura pamatota norma var nonākt pretrunā ar citu pamatotu normu. Piemēram, nevar ievērot „cilvēka dzīvības neaizskaramību” un vienlaicīgi „maksimāli mazināt cilvēka ciešanas”.

Kādēļ Hābermāss izvēlas konfrontēt diskursa teoriju ar empīrisku eksperimentālās psiholoģijas rezultātu analīzi? Pirmkārt, tādēļ, ka viņa diskursa teorija ir empīriski konstatējoša, tā novēro, kā notiek diskursa prakses, nenosakot nekādus apriorus nosacījumus. Otrkārt, viņš pašā procesā saskata noteiktas struktūras, kas veido zināmu kontinuitāti starp psiholoģisko pētījumu rezultātiem un ētiku kā filosofiskās domāšanas tradīciju. Treškārt, viņš saskata cilvēku spriedumos vispārīgas normas, kas liecina par noteiktām neapejamām likumsakarībām, piemēram, ka vispār pastāv principi. Darbojoties universālismam, formālismam, kognitīvismam, atklājas spriešanas struktūra atbilstoši katram principam, veidojas noteiktas hierarhijas.

Nobeigumā varam secināt, ka, izstrādājot diskursētikas teorētisko bāzi, Hābermāss velk paralēles ar citiem skatījumiem un mūsdienu teorijām gan sociālajā, gan psiholoģijas



sfērā. Īpašu uzmanību gan Apels, gan Hābermāss velta amerikāņu psihologa Lourensa Kolberga idejām. Kolberga teorija pēta morālās apziņas attīstības saistījumu ar vecuma posmiem un pēc noteiktiem modeļiem analizē morālās spriestspējas līmeņus. Augstākajā – 6. līmenī var saskatīt diskursētikas pamatelementus – universalitātes principa īstenošanos kantiāniskajā garā. Psiholoģiskās ētikas un tieši Kolberga morālās apziņas pētījumi palīdz saprast kognitīvo struktūru, kas ir morālās spriestspējas pamatā.

### 3. Transcendentālpragmatika un universālpragmatika kā diskursētikas pamatojuma programmas un morāles iespējamības metodisku pamatu meklējumi

#### 3.1. Ētikas galējā pamatojuma (Letztbegründung) iespējamība un nepieciešamība

##### 3.1.1. Apela galējā pamatojuma konceptuālā iestādne uz transcendentālās pragmatikas mācības fona

Apela ētikas projekts ir transcendentālpragmatiska diskursētika<sup>375</sup>, kuras metodoloģija balstās uz transcendentālo valodpragmatikas teoriju. Saglabājot Kanta praktiskās filosofijas ideju, tā reizē liek pamatus „transcendentalitātes intersubjektīvai paradigmai”<sup>376</sup> un pārvar robežšķirtni starp teorētisko un praktisko filosofiju. Kanta praktiskā prāta subjekta kā *a priori* morālas būtnes vietu Apela mācībā ieņem ideāla komunikācijas kopība, tādēļ subjekta morālā *a priori* vietā stājas komunikācijas kopības apriori (*Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft*).

Par transcendentālo subjektu, kas sintezē visu simbolisko sistēmu saturu, kļūst neierobežota komunikācijas kopība. Visi cilvēki uz vienlīdzīgiem pamatiem var piedalīties šādā kopībā. Faktiski Apels šādu reālu pilsoņu sabiedrību, kurā ir atšķirīgas intereses un vajadzības, kurā ir atšķirīgi pasaules uzskati, kurā ir atšķirīgi ētiskie un reliģiskie priekšstati, novieto līdzās Kanta praktiskā prāta subjektam. Tāda dispozīcija ir problemātiska un pretrunīga, tādēļ Apels ievieš nošķirumu starp reālu un ideālu komunikācijas kopību. Reāla komunikācijas kopība ir jebkura cilvēku kā sociālu un vēsturisku būtņu sabiedrība, bet ideāla komunikācijas kopība ir tāda, kas ir spējīga saprast morālas argumentācijas jēgu, argumentu jēgu un definitīvi novērtēt argumentu patiesību.<sup>377</sup> Par ideālu komunikācijas kopību mēs varam runāt tādā nozīmē, kā to sākotnēji bija iniciējis Pīrss, proti, kā laikā un telpā neierobežotu kompetentu pētnieku kopību, kas spējīga uz izziņu. No vienas puses, ideāla kopība ir regulatīvs princips reālai vēsturiskai, valodiskai, reliģiskai, laikā un telpā nošķirtai cilvēku kopībai, no otras puses, Apela tradīcijā tā ir valodiskas intersubjektīvas saprašanās transcendentālais nosacījums.

<sup>375</sup> **Apel K. O.** *Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik.* // *Transformation der Philosophie.* Bd. 2. *Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999, S. 358.- 436.

<sup>376</sup> **Apel K. O.** *Diskursethik als Verantwortungsethik – eine postmetaphysische Transformation der Ethik Kants.* // *Kant in der Diskussion der Moderne.* Hrg von Schönrich G. und Kato Y. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997, S. 326.-360.

<sup>377</sup> **Apel K. O.** *Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik.* // *Transformation der Philosophie.* Bd. 2. *Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999, S. 429.

Apels izvirza divas atšķirīgas jomas, divas dimensijas, kurās darbojas diskursētika, proti, eksoterisko dimensiju un ezoterisko dimensiju. Eksoteriskā diskursētika kā līdzatbildības ētika praksē darbojas neskaitāmi daudzās jomās – politikā, ekonomikā, zinātnē, kultūrā – visur, kur tiek diskutēts par kolektīvas atbildības problemātiku, par morālisko un tiesību normu taisnīgu iedibināšanu. Apels atzīst, ka viņa uzmanība vairāk pievērsta diskursētikas ezoteriskajai – īpaši filosofiskajai dimensijai, kuras ietvaros ir iespējams ētiskā principa galējā pamatojuma (*Letztbegründung*)<sup>378</sup> jēdziena iedibinājums, kam, Apelaprāt, jābūt jebkura argumentatīva diskursa kā normu pamatošanas praktiskā diskursa pamatā. Tātad ezoteriskās dimensijas jēga ir tanī apstākļi, ka tās ietvaros argumentatīvā diskursa ideja un diskursa neizbēgamība katrai domāšanai, kas pretendē uz derīgumu, nepieciešami īsteno ētiskā principa galējo pamatojumu<sup>379</sup>. Šādam galēji pamatotam ētiskam principam vienmēr ir jābūt argumentatīva diskursa kā praktiska diskursa, kura rezultātā tiek pamatotas normas, pamatā. Apela ētikas galējā pamatojuma koncepts ietver pašus ētikas principus un nekādi nav atvedināms empīriskā ceļā, kā arī nav pakļaujams argumentācijai un to nevar iegūt formālās loģikas ceļā. Tas ir pamatojums, kas pamato pašus ētikas principus, bet tā pamatā nevar būt nekādi principi. To var iegūt tikai transcendentālās refleksijas ceļā, turklāt ne dedukcijas ceļā. Apels galējā pamatojuma iespējamību saista vienīgi ar transcendentālpragmatisku refleksiju uz ideālas komunikācijas kopības intersubjektīvā derīguma iespējamības nosacījumiem.

Apela arguments, ar kuru viņš atklāj galējā pamatojuma iespējamību, ir norādījums uz argumentācijas situācijas neizbēgamību, proti, tas, **kurš argumentē, pieņem, ka diskursa gaitā viņš var nokļūt pie patiesiem rezultātiem, tātad patiesība pastāv**. Iepriekš jau tika analizēts Apela transcendentālpragmatikas metodes pamatojums, atsedzot veidu, kā Apels saskata reālās patiesības iespējamību Pīrsa pamatotajā *Sinnkritik* metodē.

Katrs argumentācijas dalībnieks pieņem, ka arī citi dalībnieki ir spējīgi uz patiesības izziņu. Pat, ja kāds dalībnieks atsakās argumentēt, arī šādu atsacīšanos var kvalificēt kā argumentāciju. Vai arī, ja viņš radikāli atsakās, viņš vairs nav kopības dalībnieks. Tātad „tas, kurš vispār piedalās filosofiskā argumentācijā, ir jau implicīti atzinis tikko minētos priekšnosacījumus kā argumentācijas apriori un viņš nevar tos apstrīdēt, lai vienlaikus nezaudētu pats savu argumentatīvo kompetenci”.<sup>380</sup>

Tātad, lai pierādītu galējā pamatojuma nepieciešamību, Apels cenšas pierādīt paša argumentatīva diskursa kā tāda nepieciešamību. Taču diskursētikas pieprasītais normu

---

<sup>378</sup> Ibid. S. 328.

<sup>379</sup> Galējā pamatojuma ideja filosofijas vēsturē nav jauna. Šeit tiek meklēts pēc pēdējiem, drošajiem, fundamentālajiem zināšanu pamatiem un iespējamību.

<sup>380</sup> **Apel K. O.** *Transformation der Philosophie*. Sprachanalytik, Semiotik, Hermeneutik. Bd. 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973, S. 62.

pamatošanas praktiskais diskurss izvirza vēl kāda principa nepieciešamību. Apels, konfrontējot diskursētiku ar „veco Kanta īstenoto principu ētiku”<sup>381</sup>, uzsver, ka viņš varētu piekrist diskursētikas kritiķiem, kuri pārstāv Kanta pozīcijas, ka uz normu iedibināšanu vērsta diskurss pats jau izvirza kā priekšnoteikumu ētikas kritērija principu (*ethisch-kriterielles Prinzip*): tādu principu, „kas ētikas procedūras un sasniedzamos rezultātus *a priori* ļauj atšķirt no apšaubāmām diskursa praksēm un rezultātiem”<sup>382</sup>. Taču diskursētika nevar „vecajai principu ētikai nekādā ziņā piekrist, ka jautājumam par praktisko diskursu kritēriju principu ir jāved aiz paša diskursa principa (*hinter das Diskursprinzip selbst zurückführen muss*): piemēram, uz prekomunikatīvu, uz autonomo indivīdu (*auf das autarke Individuum bezogene*) tikumiskā likuma pamatojumu, kādu Kants mēģināja sniegt”<sup>383</sup>. Gluži otrādi, saka Apels: „manuprāt, diskursētika pelna savu vārdu tikai tāpēc, ka tā var pretendēt ar argumentatīvi refleksīva diskursa palīdzību diskursā pašā atsegt katras filosofiskas domāšanas neapejamu apriori, kura vienlaicīgi ir arī kāda ētikas kritēriāla principa atzīšana”<sup>384</sup>. Šī diskursētikas pretenzija, Apelaprāt, ir stingri transcendentālfilosofiska<sup>385</sup>. Bet kas Kanta ētikas kontekstā ir ētikas kritērija princips? Tas ir pienākums. Bet kas ir pienākums Kantam? „Pienākums ir rīcības nepieciešamība, kas izriet no likuma ievērošanas”<sup>386</sup>. Un šis likums ir tikumiskais likums (*Sittengesetz*).

Tātad deontoloģiskais princips netiek aizstāts ar diskursa principu, taču diskursa princips prevalē pār deontoloģisko principu, precīzāk, paplašina to. Apels nepieļauj, ka šis kritērija princips tiek skaidrots ar „prekomunikatīvu, uz autonomu indivīdu vērstu tikumiskā likuma (*Sittengesetzes*) pamatojumu, kā Kants to esot mēģinājis darīt”<sup>387</sup>. Viņš norāda, ka diskursētika var pieteikt pretenzijas ar argumentatīvi refleksīvu diskursu – „pašā diskursā atsegt katras filosofiskas domāšanas neapejamu apriori, kas [šī filosofiskā domāšana] arī reizē jau ietver ētikas kritērija principa atzīšanu”. Šāda diskursētikas pretenzija esot stingri transcendentālfilosofiska valodpragmatiskās (*sprachpragmatische*) transformācijas nozīmē un dodot iespēju dot tikumu likuma galējo pamatojumu, ko Kants pats nav varējis izdarīt, jo

<sup>381</sup> **Apel K. O.** Diskursethik als Verantwortungsethik – eine postmetaphysische Transformation der Ethik Kants. // *Kant in der Diskussion der Moderne*. Hrg. von Schönrich G. und Kato Y. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997, S. 329.

<sup>382</sup> *Ibid.* S. 329.

<sup>383</sup> *Ibid.*

<sup>384</sup> *Ibid.* S. 329.-330.

<sup>385</sup> Apels izmanto Hēgeļa argumentāciju kritikai pret Kantu, proti, jautājumu par to, kā notiek filosofiskā refleksija attiecībā pret pašu filosofiju, kāds ir pašas transcendentālās metodes pamatojums.

<sup>386</sup> **Kant I.** *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. // Mit einer Einleitung. Hrg. von Bernd Kraft und Dieter Schönecker. Hamburg: Meiner, 1999, S. 45.

<sup>387</sup> **Apel K. O.** Diskursethik als Verantwortungsethik – eine postmetaphysische Transformation der Ethik Kants. // *Kant in der Diskussion der Moderne*. Hrg. von Schönrich G. und Kato Y. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997, S. 329.

tikumiskais likums ticis atvedināts no „subjektīva prāta principa metodiska solipsisma nozīmē”<sup>388</sup>.

Atsaucoties uz transcendentālās refleksijas iespējamības pamataksiomu „es domāju”, Apels uzsver, ka šis „es domāju” neļauj dot transcendentālu ētikas pamatojumu, atšķirībā no dabas likumiem **tikumības likums savu jēgu iegūst, tikai realizējoties intersubjektīvās attiecībās.** Viņš apgalvo, ka „es domāju” apriorais transcendentālais statuss kā transcendentālās refleksijas neapejamība neļauj dot tikumiskā likuma jēgas konstituēšanas pamatu, tātad neļauj iegūt ētikas transcendentālu iedibinājumu. Principa „es domāju” kantiāniskajā noteiksmē<sup>389</sup> neesot ietverta nepieciešamības pēc komunikācijas kā valodiskas saprašanās ar citiem iespējamības nosacījums, tādējādi šai noteiksme neesot intersubjektivitātes transcendentālās dimensijas: „Citi Es (*die anderen Iche*), kuri kā ko-subjekti (*Ko-subjekte*) jau būtu izvirzīti (*voraussetzen wären*) kā komunikatīvi pastarpinātā izziņas procesa priekšnosacījumi, Kantam vispār neparādās transcendentālajā funkcijā”.<sup>390</sup> Šādam Apela apgalvojumam daļēji var piekrist. Tikumiskais likums, kas formulēts kategoriskā imperatīva veidā (viens no formulējumiem skan šādi: „Rīkojies tā, lai tavas gribas maksima vienmēr vienlaikus varētu noderēt par vispārīgas likumdošanas principu”<sup>391</sup>), nepieciešami paredz subjekta mijattiecības ar citiem, precīzāk sakot, tas gūst savu jēgu tikai mijattiecībās, taču viņš nedod pamatojumu, kā pie šī jābūtības likuma var nonākt ar transcendentālās refleksijas palīdzību, pamatojoties uz kādas cilvēkiem kopīgas pieredzes nosacījumiem. Taču Apela pieeja principiāli ir atšķirīga no Kanta, proti, viņš empīriskā valodas lietojumā saskata kopīgās saprašanās apriorās struktūras un tātad arī morāles sākotnes. Kants par to nerunā, viņš pat nemēģina tikumiskā likuma pamatojumu saistīt ar empīriskiem aktiem. **Skatot to kā „prāta faktu”, viņš akcentē prāta preferenci būt šādam likumam, viņš atsedz cilvēka privilēģiju būt morālai būtnei atšķirībā no dabas.** Kants pats atzīst, ka morālo likumu, proti, ka cilvēks ir morāla un brīva būtne un spēj rīkoties atbilstoši tikumiskajam likumam, nav iespējams iegūt dedukcijas ceļā. Morālais likums mums ir dots, it kā tas būtu tīrā prāta fakts, mēs to apzināmies apriori, taču „morālā likuma objektīvo realitāti tātad nevar pierādīt nekāda dedukcija, nekāda teorētiskā spekulatīvā vai empīriski atbalstītā prāta piepūle un tātad, ja arī mēs gribētu atsacīties no apodiktiskās drošības, to nevar apstiprināt un tādējādi pierādīt *a posteriori* nekāda pieredze, un tomēr [šī

---

<sup>388</sup> Ibid.

<sup>389</sup> Šeit viņš nerunā tikai par Kantu, bet arī par Dekartu un Huserlu, kam pieder šāds solipsistisks apziņas uzstādījums. Sal.: *ibid.* S. 30.

<sup>390</sup> Ibid.

<sup>391</sup> **Kants I.** Praktiskā prāta kritika. // *Prolegomeni. Praktiskā prāta kritika.* Tulk. Kūlis R. Rīga: Zinātne, 2006, 187. lpp.

realitāte] pati par sevi nav apšaubāma”.<sup>392</sup> Apels uzsver, ka, lai galēji pamatotu tikumisko likumu, Kants ir izmantojis metafiziskos brīvības un gribas autonomijas jēdzienus, uz kuriem pamatojoties prāts var dot šo likumu, savukārt prāts kā likumdevējs, kas var īstenot morālo likumu, ved tieši pie brīvības jēdziena. Apels parāda, ka šajos spriedumos noslēdzas aplis, no kura Kants nav varējis izkļūt. Tikai veicot transcendentālpragmatisku transcendentālfilosofijas transformāciju un „es domāju” apriori aizstājot ar „es argumentēju” apriori, Apelaprāt ir iespējams labot Kanta neveiksmīgo mēģinājumu dot ētikas galējo pamatojumu.

Šie Apela centieni gan nozīmē radīt jaunu ētikas modeli, par kura priekšrocībām, salīdzinājumā ar Kanta ētiku, vēl ir jādiskutē. Jo Kanta ētikas galējais pamatojums ir tikumiskais likums, precīzāk sakot, šis likums ir morāles pamats. Ja Apela ētika pretendē uz Kanta ētikas, vēl tiešāk, uz tās universālo principu un vispārnozīmības transformāciju, mēģinājums šo ētiku pētīt ar cita veida instrumentāriju, pārveidot un mainīt tās konsekvences un atrast galējā pamatojuma vēl „galējāku pamatojumu” norāda uz to, ka šādu pamatojumu atrast nav iespējams.

Arī Apela ētikas galējo pamatojumu nevar iegūt dedukcijas ceļā, jo tad pirms šī principa būtu jānorāda vēl kāds cits vispārīgāks princips. Taču Apels pirms ētikas kriteriālā principa, ko mēs varētu saprast kā Kanta pienākuma kritēriju, novieto diskursa principu. Apels vēlreiz liek uzsvaru uz šādu dispozīciju, norādot, ka transcendentālfilosofijas valodpragmatisko transformāciju var eksplicēt divējādi: 1) mums atklātā argumentācijā un arī empīriski vienatnīgā (*empirisch einsamen*) domāšanā ideāla argumentatīva diskursa iespējamības normatīvie nosacījumi vienmēr jāpriekšstata (*voraussetzen müssen*) kā vienīgais domājamais mūsu normatīvās nozīmības (*Geltungsansprüche*) atrisināšanas nosacījums; 2) tajā pašā laikā mēs jau arī *nepieciešamā veidā implicīti esam atzinuši diskursētikas principu*<sup>393</sup>. Tādējādi kļūst pilnīgi skaidrs, ka **diskursa princips jau ir šis galējais pamatojums**. Taču ne kā materiāla satura apgalvojums jeb izteikums formālloģiskajā vai falsificējama izteikuma nozīmē falibilas zinātnes robežās. Tas vispār nav pamatojums tādā nozīmē kā kaut kas, kas tiek pamatots vai kļūst pamatots (*begründete*). Tad tas būtu vai nu spekulatīvs apgalvojums, vai arī tiktu pakļauts infinitīvajam regresam un varētu tikt falsificēts. Šeit ir runa par procedurālu pamatu. Tas **jau** ir kā pamats (*Grund*). Pirms sākas komunikācija, tas jau ir dots. Mēs **tā** komunikējam, ka šis pamats mums jau ir. Bet vai tas nozīmē, ka tas ir arī ētikas pamats? Uz šo jautājumu nav iespējams viennozīmīgi atbildēt.

---

<sup>392</sup> Ibid. S. 202.

<sup>393</sup> **Apel K. O.** Diskursethik als Verantwortungsethik – eine postmetaphysische Transformation der Ethik Kants. // *Kant in der Diskussion der Moderne*. Hrg. von Schönrich G. und Kato Y. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997, S. 332.

Apela *Letztbegründung* var saprast tādā nozīmē, ka tā būtība ir, ka tas apriori atrodas pašās argumentācijas jeb runas aktu struktūrās. Turklāt pati **argumentācija atbilstoši diskursētikas principiem notiek tikai tad, kad šī galējā pamatojuma iespējamība tiek atzīta kā komunikācijas procesa jeb argumentatīva ētikas diskursa ētiska norma un uz konsensu vērstā argumentatīvā diskursā akceptētas normas var tikt ētiski pamatotas neierobežotā komunikācijas kopībā.**

Diskursētikā tiek nošķirts ētikas kriteriālais princips un diskursa princips, kā tas izriet no iepriekšējām pārdomām. Kriteriālais princips atrodas reālajā sfērā, tas joprojām pārstāv jautājumu – kāpēc man būt morālam? Kanta gadījumā atbildi dod morālais imperatīvs. Tikumiskais likums atrodas cilvēka prātā, tas vienkārši tā ir – cilvēki spēj rīkoties morāli, tas ir empīriski pārbaudāms. Un, ja mēs pat neesam redzējuši nevienu tikumisku cilvēku, mēs „savā prātā” zinām, ka tas ir iespējams – būt morālam. Taču tikumiskais likums nav **diskursētikas** pamatojums, tas nav pamatojums, ko meklē Apels. Apels meklē pamatu transcendentālajā sfērā, viņš meklē ētikas iespējamības pamatu.

### 3.1.2. *Galējā pamatojuma problemātika: Hābermāsa iebildes Apelam*

Līdzās Pīrsam, Čomskim un daudziem citiem mūsdienu filosofiem, kuru ietekmes laukā ir atradies Apels, veidojot argumentatīva ētikas diskursa teoriju, protams, jānosauc arī Hābermāss. Gan Apela, gan Hābermāsa filosofiskās pārdomas ir saistītas ar mūsdienīgas ētikas iespējamību, taču principiāli atšķirīgi ir šo filosofu viedokļi par šādas ētikas pamatošanu. Tā kā šī darba mērķis ir analizēt abus viedokļus, ir vērts saprast, kādu argumentāciju viņi lieto, lai paustu savus uzskatus. Darbā „Diskursētikas komentārs” (*Erläuterung zur Diskursethik*) (1991) Hābermāss iztīrā un izsaka kritiskas piezīmes par Apela galējā pamatojuma ideju. Hābermāss, norādot uz Apela spriedumiem, uzsver, ka viņam šķiet svarīga šāda Apela domu gaita. Apels, uzdodot jautājumu, kāpēc vajadzētu būt morālam, uzskata, ka uz šo jautājumu var atbildēt, sniedzot divējādus pamatojumus: 1) loģiski deduktīvo, 2) iracionāli subjektīvo (gribu – kļūstu morāls).<sup>394</sup> Hābermāsaprāt, Apelam šķiet, ka šī ir pseidoproblēma – kāpēc man būt morālam, jo „[...] tas, kurš nopietni uzdod kādu no šiem „kāpēc”, tas ir šķērsojis argumentatīvā diskursa robežu, un tas nozīmē: viņš, reflektējot par savas darbības jēgu, var pārliecināties, ka viņš nepieciešami jau ir atzinis kādas komunikācijas kopības kooperatīvās argumentācijas likumus un tātad arī ētiskās normas”.<sup>395</sup> Šādam Apela spriedumam Hābermāss piebilst, ka līdzīgu argumentu viņš pats ir

<sup>394</sup> Habermas J. *Erläuterung zur Diskursethik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991, S. 185.

<sup>395</sup> Ibid. S. 350.

lietojis, lai pamatotu U (universalizācijas principu) kā argumentācijas likumu. Ar šo argumentu jāpamato divi netriviāli apgalvojumi: (a) ka taisnīguma jautājumus vispār var atrisināt racionāli; (b) kā ar kādu argumentācijas likumu vai kāda morāles principa palīdzību uz tiem var atbildēt. Transcendentālpragmatiskie argumenti ir domāti, lai tam, kas vispār ielaižas argumentācijās, atgādinātu, ka viņš jau piedalās normatīvi saturiskās praksēs<sup>396</sup>. Kopsavelkot šīs tēzes, varam saprast, ka abiem filosofiem tās faktiski ir līdzīgas, un tās veido pamatu *Letztbegründung* iespējamībai. Katrā ziņā šīs kopīgās iestādnes robežās mēs varam runāt par zināmu kontinuitāti diskursētikas koncepcijā.

Taču Hābermāss īpaši akcentē atšķirīgos uzskatus. Viņš norāda, ka argumentācijas prakses priekšnoteikumu pastāvēšana un to filosofiskā atsegšana nedrīkst tikt „pārprasta”, kā to darot Apels. Hābermāss uzskata, ka „vispārīgo argumentācijas priekšnosacījumu normatīvais saturs tiek lietots tikai, lai atbildētu uz *epistēmisku* jautājumu, kā ir iespējami morāli spriedumi, bet ne, lai atbildētu uz *eksistenciālu* jautājumu, ko tas nozīmē – *būt morālam*”.<sup>397</sup> Viņš piebilst, ka par spīti pretējiem apgalvojumiem, „šķiet, ka Apels morāles principu pamatojumu noslogo arī vēl ar šo pretenziju. Tam, vai mēs drīkstam uzdrošināties morālus ieskatus, ir jābūt atkarīgam no tā, vai mēs noteiktā veidā vienmēr jau *esam morāli*”<sup>398</sup>. Un Hābermāss ilustrācijai lieto šādu piemēru: tas atgādina reliģijā un metafizikā pazīstamo „domāšanas figūru”, ka mēs varam uzdrīkstēties (*zutrauern dürfen*) „patiesību”, jo mēs jau esam „patiesībā”.<sup>399</sup> Hābermāss kritizē šādu pārlēcieni, ko esot veicis Apels, „jo, uzrādot normatīvi saturiskus argumentācijas priekšnosacījumus, vēl nekādā veidā neatklājas pamatojuma attiecības (*Fundierungsverhältnis*) starp diskursu, uz saprašanos orientētu rīcību un dzīvespasauli: tas [argumentācijas priekšnosacījumu uzrādīšana] ir formālpragmatiskās valodas analīzes un nevis morālās teorijas priekšmets”.<sup>400</sup> Tātad Apels, pēc Hābermāsa domām, ir piedēvējis praktiskajam prātam ne tikai epistēmiskas pretenzijas, bet arī „dziļākas eksistenciālas saistības”<sup>401</sup>, stilizējot morāles principa pamatojumu par galējo pamatojumu Apels esot sapratis, – ja mēs ievērojam argumentācijas likumus, tad jau esam morāli.

Šajā kontekstā var vilkt paralēles ar Kanta morālas rīcības un legālas rīcības nošķirumu. Morāla rīcība ir tā, kas izriet no pienākuma. Ja tā nav (ja tā neizriet no pienākuma), tad rīcība gan var būt atbilstoša pienākumam (*Pflichtmässig*), bet tai nav morālas vērtības, jo tā „nav notikusi pienākuma pēc, nodoms to paveikt (piedevām) nav

---

<sup>396</sup> Ibid.

<sup>397</sup> Ibid. S. 186.

<sup>398</sup> Ibid.

<sup>399</sup> Ibid.

<sup>400</sup> Ibid. S. 187.

<sup>401</sup> Ibid.



morāls, taču tieši nodoms ir pats svarīgākais šajā likumdošanā<sup>402</sup>. Kanta vārdiem runājot, rīcība ir legāla, bet nav morāla. Piemēram, cilvēks var ziedot bezpajumtniekam, konformisma vadīts.

Bet jautājumu var izvirzīt arī tā: ja es veicu legālu rīcību, vai tas tomēr „nesaista” mani, **vai tas nemudina mani uz morālu rīcību?** Diskursa gadījumā tas būtu saprotams tā: ja cilvēks izdara perfomatīvu spriedumu<sup>403</sup> un uzklausa citus spriedumus atbilstoši argumentācijas likumiem, vai tas nemudina viņu būt patiešām morālam arī eksistenciālā nozīmē?

Tomēr Hābermāsa teorijas kontekstā mums ir jāsaprot, ka viņu principā neinteresē tas, kas notiek ārpus diskursa ne morālas pārliecības, ne morālas intences nozīmē. Cilvēki „kļūst” morāli, runājot, sadarbojoties, ieklausoties citos, atrodoties diskursā. Taču mēs kā sociālas un racionālas būtnes vienmēr atrodamies kādā – tiesību, politikas, morāles u.c. – diskursā. No tā nav iespējams izvairīties. Taču Hābermāss nepieļauj nekādu morāles prezumpciju. Mums ir „jāaižstāv” sava moralitāte diskursā.

Tātad, Hābermāsprāt, Apels uzskata, ka tas, ka cilvēki lieto morālus spriedumus, kaut ko pasaka arī par moralitāti. Un viņš norāda, ka Apela transcendentālpragmatika iet vēl tālāk, proti, tā domā, ka ar filosofijas palīdzību, atsedzot šos priekšnosacījumus, ir iespējams cilvēkus motivēt rīkoties morāli, proti, Apels domājot, ka ir iespējams padarīt par pienākumu rīkoties morāli. „Filosofijai ir ne tikai jānoskaidro, kas ir morālā jēga (*Sinn des Moralischen*), tādā ziņā, ka tā padara saprotamu, ko nozīmē no morālā skatpunkta izdarīt spriedumu par kaut ko (*beurteilen*). Tai tikpat lielā mērā ir jāpaskaidro, ko nozīmē „būt morālam” jēga, proti, jāpaskaidro morālā (*das Moralische*) nesalīdzināmā nozīme dzīves veselumā (*im Ganzem des Lebens*), lai ar *to gribai pēc taisnīguma vispār dotu saprātīgu impulsu*”.<sup>404</sup> Bet ar to Apels gribot filosofiski „pamatot” kaut ko tādu, kas nav paveicams ar argumentiem. Taču paša Hābermāsa viedoklis pauž, ka „labā griba tiek pamodināta un veicināta drīzāk nevis ar argumentāciju, bet ar socializēšanos kādā dzīvesformā, kura ir labvēlīga morālajam principam”.<sup>405</sup> Var piebilst, ka, Hābermāsprāt, Apela *Letztbegründung* nozīmē tieši to, ka viņš ir domājis, ka morāles normas var galēji pamatot ar to, ka *Letztbegründung* ir gan evidentā patiesība, gan process, gan pēdējais stimulants, kas liek, pat piespiež rīkoties morāli, un „katra morāla likuma normatīvā jēga ir, ka tas [likums] tā propozicionālajā saturā izteikto rīcību padara par pienākumu. Bet kāda supernorma, kura padarītu par pienākumu rīkoties

<sup>402</sup> **Kants I.** Praktiskā prāta kritika. // *Prolegomeni. Praktiskā prāta kritika*. Tulk. Kūlis R. Rīga: Zinātne, 2006, 233. lpp.

<sup>403</sup> Valodas perfomatīvo funkciju precīzi raksturo Ostins (1911–1960). Ar noteiktu izteikumu tiek īstenota arī rīcība. Gan Apels, gan Hābermāss šādā nozīmē runā par komunikatīvu rīcību.

<sup>404</sup> *Ibid.* S. 189.

<sup>405</sup> *Ibid.* S. 189.

atbilstoši pienākumam nevarētu izteikt vairāk par to, kas jau ir ietverts atsevišķa morāla sprieduma normatīvajā jēgā (*Geltungssinn*).<sup>406</sup> Šāda supernorma, kura taisnīguma realizēšanu vispār refleksiīvi padarītu par pienākumu, būtu vai nu lieka, vai bezjēdzīga, tādēļ tai nevajadzētu arī nekādu pamatojumu. Hābermāss izsaka bažas, ka Apela „reklamētais *Letztbegründung* pieprasītu tieši to, proti, kādas supernormas pamatojumu, saskaņā ar kuru taisnīgumam vispār jāpastāv”<sup>407</sup>. Tātad Hābermāsa skatījumā Apels ir vēlējis pateikt, ka var ne tikai pamatot kādu principu, bet var arī piespiest cilvēkus kļūt morāliem. Hābermāss uzskata, ka nevar piespiest cilvēku rīkoties morāli, taču, ja cilvēks ir pieņēmis normu, viņš jau to ir atzinis par pienākumu un nav nepieciešams viņam vēl kādā metalīmenī pierādīt, ka tas ir pienākums, tātad „ētikas galējais pamatojums nav nedz iespējams, nedz nepieciešams”<sup>408</sup>.

Vēl viena būtiska iebilde. Hābermāss uzskata Apelu par nemodernu. Apels, atklājot kādu filosofisku pārliecināšanas veidu, kam vienmēr un visur ir jādabojas – universālu racionalitāti, kas spēj pārliecināt visus: „Apels varētu šajā apstākļī balstīt tēzi, ka filosofijai ir jāveic vairāk nekā no tās gaida distancēta kognitīvā ētika (kādu piedāvā Hābermāss – I.P.), – tai [filosofijai] kā filosofiskai apgaismošanai ir jāklūst iedarbīgai un ar savu pretenziju uz vispārīgu saistošumu *jāizmaina* modernās sabiedrības meitu un dēlu eksistenciāli svarīgā sevis un pasaules izpratne”<sup>409</sup>. Kā, viņaprāt, Apels to panāk? Diskursētikai, pretēji ticību (*Glaubensmächte*) plurālismam, ir jāpretendē uz neitralitāti, bet par tās procedurālismu tai „nav jāmaksā atteikšanās [no aizkustinošiem substancionāliem saturiem] cena”<sup>410</sup>, proti, Apels uzskatot, ka viņš diskursa principam, var nodrošināt *neapejamu arhimēdisku pašrefleksijas punktu*.<sup>411</sup> No šī viedokļa raugoties, filosofijai, Apelaprāt, ar argumentācijas sevis apgaismošanu vispār esot jāīsteno teorijas un prakses visaptverošs *Letztbegründung*”<sup>412</sup>. Hābermāss saskata, ka tas nozīmē kāda diskursa privileģēto stāvokli salīdzinājumā ar visiem pārējiem diskursiem. Apels domājot, ka visas zināšanas ir falibilas, kamēr savā filosofijā viņš atklāj absolūto. Hābermāss kritizē Apela filosofiju, norādot, ka šai „filosofijas transformācijai” pamatā ir ideja, ka metafizikas substancālie saturi mūsdienās var sevi apliecināt vairs tikai zinātnisku globālu hipotēžu formā, kurām ir falibils statuss, kamēr transcendentālā refleksija par objektīvi derīgas pieredzes un argumentācijas nosacījumiem atsedz īsteno filosofiskās izziņas lauku, pie tam filosofiskā izziņa, pati nebūdamā falibila,

---

<sup>406</sup> Ibid.

<sup>407</sup> Ibid. S. 187.

<sup>408</sup> Ibid. S. 195.

<sup>409</sup> Ibid. S. 190.

<sup>410</sup> Ibid.

<sup>411</sup> Ibid.

<sup>412</sup> Ibid.

izskaidro falibilisma principa priekšnosacījumus – un tiktāl apmierina *Letzbegründung* prasības.

Mēs varam izdarīt secinājumu, ka visu šo principu kopumu Hābermāss skata kā fundamentālismu, ko Apels ir mēģinājis atjaunot. Hābermāsprāt, racionalitāte ir mainīga<sup>413</sup>, pēc viņa ieskatiem, cilvēks dažbrīd pieņem par saistošu vienu normu, dažbrīd citu, un mēs nevaram apriori izslēgt, ka racionāli morālā dzīves forma ir mainīga. Hābermāss izturas ironiski pret filosofisko fundamentālismu<sup>414</sup>, uzsverot, ka problēma ir nepareizā diskursu hierarhizācijā. Šodienas filosofiskajā situācijā nav pieļaujams metadiskurs, kur kaut kam tiek dota priekšroka, galvenais ir iznākums, galvenais ir konsenss.

Hābermāsa iebilde Apelam un viņa personā visiem transcendentālpragmatikas atbalstītājiem pāraug daudz plašākā un vispārīgākā iebildē, kas vērsta pret jebkādam filosofijas fundamentālisma tendencēm. Filosofijas transformācijā, ko veic Apels, galējā pamatojuma idejā viņš saskata centienus atjaunot filosofijas „fundamentālistisko funkciju”. Hābermāss uzsver, ka objektivējošās un pamatojošās zināšanas ir zaudējušas to statusu, uz ko tās kādreiz pretendēja, proti, uz tiesneša un vietas ierādītāja (*Platzanweiser*) lomu.<sup>415</sup>

### 3.1.3. Galējā pamatojuma problēma diskursētikas atbalstītāju un kritiķu diskusiju spriedzes laukā

Kā jau iepriekš tika minēts, galējais pamatojums jeb *Letztbegründung* tiek lietots divējādās nozīmēs. No vienas puses, tas ir procedurāls pamats – kā ētikas iespējamības pamats. No otras puses, tas ir galēji pamatots spriedums. Apela galējā pamatojuma ideja otrajā nozīmē, protams, ir drosmīga mūsdienu filosofiju glābjoša doma tieši savā uzdrīkstēšanās spējā un, var pat apgalvot, – pretenciozitātē uz substanciālu patiesību. Apels pievērš uzmanību šī galējā pamatojuma, tas ir, tāda principa nosaukšanai, kas pats vairs nav jāpamato, loģiski un pragmatiski pamatotai iespējamībai un nevis tā nepieciešamībai. Viņš ir arī nosaucis vairāk vai mazāk apstrīdamu formulu, kādiem ir jābūt galēji pamatotiem izteikumiem. Galēji pamatotam izteikumam nepieciešamie formālie kritēriji ir šādi: 1) to nevar apstrīdēt bez pragmatiskas pretrunas; 2) to nevar pierādīt bez tā derīguma priekšnosacījuma.<sup>416</sup> Šie pētījumi un pārspriedumi ir devuši ārkārtīgi plašu materiālu

<sup>413</sup> Ibid. S. 194.

<sup>414</sup> Sal.: ibid. S. 192.-197., arī **Habermas J.** *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983, S. 9.-28.

<sup>415</sup> Sal.: **Habermas J.** *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1983, S. 9.-28.

<sup>416</sup> Sal.: **Hesle V.** *Tagadnes krīze un filosofijas atbildība*. Tulk. Vuss-Mundeciema L. Rīga: LU Filozofijas un socioloģijas institūts, 2011, 171. lpp.

turpmākajām diskusijām starp galējā pamatojuma iespējamības atbalstītājiem un noliedzējiem.<sup>417</sup> Kūlmans (1985) norāda, ka tam, kurš grib pierādīt, ka galējais pamatojums ir iespējams, tam ir arī jāpierāda, ka šodien gandrīz visas mums visapkārt akceptētās pārliecības par galējā pamatojuma neiespējamību ir aplamas.<sup>418</sup> Arī šāda pozīcija ir lojāla falibilismam. Par galējā pamatojuma negatīvo pierādījumu runā arī Hesle.

Pēc būtības, kas izriet no galējā pamatojuma koncepcijas, to nevar iegūt formālās loģikas deduktīvā ceļā, nevar arī iegūt vienas konkrētas filosofiskas metodes, piemēram, pragmatisma vai empīrisma, vai skepticisma, sistēmiskās robežās, kaut vai tāpēc, ka cita metode to varētu apstrīdēt.

Tomēr Apels vēlas pierādīt šī galējā pamatojuma iespējamību viņa paša veidotās transcendentālpragmatikas metodes ietvaros. Domājams, ka šāds mēģinājums drīzāk atklāj domāšanas vēstures diskursivitāti starp dažādām tradīcijām un virzieniem, bet samazina iespēju vispār kādu filosofiju pamatot, jo tas šķeļ nevis vieno domāšanas formas. Tātad, pierādot argumentācijas apriori, Apels joprojām paliek transcendentālpragmatikas konsekvenču robežās. Ar to mums jāsaprot, ka jebkuram argumentācijas dalībniekam komunikācijas kopības ietvaros jābūt spējīgam uz refleksiju, viņš nedrīkst būt skeptiķis, empīrists, u.t.t., turklāt visi šie nosacījumi viņam jāattiecinā arī uz pārējiem dalībniekiem. Skaidrs, ka reālas komunikācijas kopības dalībnieki nevar izpildīt šādas prasības, bet ideālas komunikācijas kopības dalībniekiem jābūt filosofiem, taču tad viņi pārstāvēs kādu filosofijas virzienu, un šeit veidojas pretruna. Bet, kas ir vēl svarīgāk, – galēji pamatotam izteikumam, kas nav iegūstams tīri loģiskā ceļā, empīriskā ceļā vai pragmatiskā ceļā, tas nedrīkst būt hipotētisks, jo tādējādi tas saturētu kauzalitāti, pašam tam jābūt gan loģiskam, gan derīgam, gan jādarbojas praksē, gan jābūt pārbaudāmam. Turklāt šim galēji pamotam spriedumam jā satur ētiska kvalitāte. Apels gan nav norādījis uz kādiem materiāla satura galēji pamotiem spriedumiem, nosaucami vienīgi šie divi iepriekš minētie ētikas regulatīvie principi, taču tie ir spekulatīvi un vērsti uz teorijas ietvaros definētās komunikācijas kopības kā tādas pastāvēšanas iespējamību, kas savukārt varētu izteikt šādus spriedumus. Tas ir racionāli, lai pamototu metodes pamatojamību, bet mazina iespēju lietot šo metodi paredzētajam mērķim. Vienīgi par patstāvīgu spriedumu, kas eksplicē materiālu saturu, varētu uzskatīt tikai šo sadaļu: „jebkurai darbībai un runai jābūt vērstai uz cilvēces kā reālas komunikācijas kopības

<sup>417</sup> Uz to, ka galējais pamatojums nav iespējams, pastāv kritiskā racionālisma virziens filosofijā, kur valda tendence visu izskaidrot stingri eksakti (pārstāv Popers, Alberts). Viena no konsekvencēm, ko no kritiskā racionālisma ieskatiem nevar apiet, ir Minhauzena trilemma, kas pierāda, ka no formāloģiskā viedokļa galējais pamatojums nav iespējams. Sal.: **Rohrhirsch F.** *Letzbegründung und Transzendentalpragmatik: eine Kritik an der Kommunikationsgemeinschaft als normgründende Instanz*. K. O. Apel. Hrg. von Ferdinand Rohrhirsch. Bonn: Bouvier, 1993, S. 1.- 4.

<sup>418</sup> **Kuhlmann W.** *Reflexive Letzbegründung: Untersuchung zur Transzendentalpragmatik*. München: Alber, 1985, S. 62.

izdzīvošanu” (skat. pasvītoto). Ņemot vērā, ka šis izteikums atspoguļo uz tikumisko likumu norādošo vienu no Kanta kategoriskā imperatīva formulējumiem, proti, „rīkojies tā, ka tu ne tikai savā personā, bet arī jebkura cita personā jebkurā laikā vienlaikus pieprasi cilvēci kā mērķi, nekad tikai kā līdzekli”, vēlreiz varam pārliecināties ne tikai par intersubjektivitātes dimensiju Kanta ētikā, bet arī par kategoriskā imperatīva formālo un regulatīvo lomu faktiskā ētikas pamatošanā. Apels noteikti saskata šo Kanta filosofijas spēku, un ar šo transformāciju un diskursētikas koncepciju viņš noteikti nevēlas veikt Kanta ideju recepciju, lai dotu vārdu jaunai ētikai, bet gan argumentatīvi droši leģitimēt Kanta ētikas pamatprincipus.

Apela teorijā un vispār diskursētikas autoru piedāvātajā modernās ētikas arhitektonikā, šķiet, visbūtiskākais devums ir komunikācijas piedāvājums un tieši intersubjektīvo attiecību pamatojums. Hesle norāda uz trīs svarīgiem iemesliem, kas varētu būt par pamatu intersubjektivitātei: 1) stratēģiskais iemesls, kuru jau iepriekš minēju kā negatīvu aspektu konsensa sasniegšanas procedūrā; taču kā pozitīvu aspektu Hesle min faktu, ka diskursa dalībnieki var viens no otra mācīties (arī Apels un Kūlmans min šo iemeslu) un tādējādi veiksmīgāk tuvojies patiesības izziņai; 2) teorētiskais iemesls, proti, intersubjektīvu, sevi kā pašmērķi apzinošos struktūru veidošana esot augstākais pienākums<sup>419</sup>, tātad intersubjektivitātes teorētiskais iemesls ir pamatot sevi pašu kā tādu, kā struktūras iespējamību un nepieciešamību; 3) morālais iemesls – diskursa dalībnieku **pienākums** ir arī citiem darīt iespējamu patiesības izziņu. Hesle īpašu uzmanību pievērš tieši šim iemeslam, norādot, ka tas ir leģitimējams ar transcendentāliem argumentiem, jo tas, kurš par ētiku ne tikvien domā, bet arī izpauž un publicē šīs pārdomas, ir ne tikai izteicis pretenziju uz patiesību, bet tādējādi arī paredzējis, ka viņa patiesības paziņošana ir kaut kas augstāks nekā pie sevis paturamais<sup>420</sup>. Šādas konsekvences varam attiecināt ne tikai uz intersubjektivitātes privileģēto statusu, bet arī uz ētikas galējā pamatojuma iespējamību, par ko runā Apels. Arī Hesle piebilst: „Un, ja tā filosofija, kas būtu jādara zināma, ir transcendentālpragmatika, tad ir grūti kaut ko iebilst: vēlēties intersubjektīvi darīt zināmu filosofiju, kuras princips ir intersubjektivitāte, ir racionāli un konsekventi”<sup>421</sup>. Es kā filosofs paužu savu pārliecību un pamatoju pretenzijas uz patiesību. Tātad filosofs caur reflektīvo, racionālo domu var dot ētikas galējo pamatojumu. Šāda pretenzija nebūt neizsaka to filosofijas pieticību, par ko bieži runā mūsdienu filosofi, bet noteikti ir attiecināma uz Kanta filosofiju.

Svarīgākā galējā pamatojuma problēma, kas ietver tā iespējamības pretrunu, ir tā, ka galējo pamatojumu var sniegt tikai ar transcendentālpragmatisku refleksiju uz filosofiskās

<sup>419</sup> **Hesle V.** *Tagadnes krīze un filosofijas atbildība*. Tulk. Vuss-Mundeciema L. Rīga: LU Filozofijas un socioloģijas institūts, 2011, 261. lpp.

<sup>420</sup> *Ibid.* 262. lpp.

<sup>421</sup> *Ibid.*

argumentācijas iespējamā derīguma nosacījumiem, taču esam spiesti attiecināt to uz empīrisku lauku. Praktiskais diskurss, runas akti, konsenss tomēr ir empīriskas noteiksmes un problemātiskas paliek diskursa struktūras un galēji pamatotas argumentēšanas attiecības. Šīs pārejas neskaidrību akcentē Ferdinands Rohrhirsšs (*Rohrhirsch*) (1993), norādot, ka Apela transformācija no Kanta „es domāju” uz „mēs domājam” nozīmē transformēt Kanta transcendentālo subjektu uz empīrisku subjektu. Kanta „prāta fakts” implicē komunikatīvu pamatu, taču diskurss attiecībā uz galēji pamatojošo argumentāciju to neatklāj.<sup>422</sup>

Apela diskursētikas ietvaros ir korekti runāt par reālās un ideālās kopības nošķirumu, un par galējo pamatojumu varam runāt tikai kontekstā ar argumentācijas *a priori* un ideālu komunikācijas kopību, taču, ja saprotam, ka Apels ir spiests paplašināt, precīzāk, attālināt savas ētikas tīri teorētiskās koncepcijas robežas, radot eksoteriskās daļas un ezoteriskās daļas nošķirumu, nozīmē, ka šī ētiku pamatojošā nenosacītā perspektīva būtu meklējama tieši šo robežu pārvarējumā. Interesanti, ka Hesle parāda, ka šis nošķirums nav īsti konsekvents, jo Apels identificējot ideālo komunikatīvo kopību ar vēsturiski realizēto filosofisko refleksiju, tātad ar empīrisku procesu<sup>423</sup>. Arī viņš nesaskata paša Apela argumentatīvu pamatojumu šim nošķirumam un piezīmē, ka nevar apstrīdēt, ka pieredzē starp reālo un ideālo kopību pastāv diference, bet netiek pamatots, vai šī diference pastāv nepieciešami.<sup>424</sup>

Ņemot vērā Apela pretenzijas uz mūsdienīgu filosofisku koncepciju, kas ietver tendenci uz intersubjektivitāti un saprašanos, kad pašsaprotamai vajadzētu būt integritātei un privilēģiju atcelšanai, diskursa teorijā neiederētos šāds „metafizisks divu pasaulu iedalījums”. Ir saprotams, ka šis nošķirums rodas tādēļ, ka transcendentālpragmatiku kā transcendentālfilosofijas paplašinājumu Apels veido atbilstoši Kanta „tīrajai” teorētiskās izziņas daļai. Taču valodas lietojums, lai arī ir runa par valodiski gramatisko likumu *a priori*, tomēr ir empīrisks, turklāt valodu lieto gan ideāla, gan reāla kopība.

Lai arī Kants nošķir inteligiblo pasauli no sajūtu pasaules, teorētisko prātu – no praktiskā, cilvēks savā būtībā ir vienota būtne gan antropoloģiski, gan moralitātes ziņā. Piemēram, Kūlmans, kas ir devis lielu ieguldījumu diskursētikas attīstībā, norāda, ka komunikācijas kopības subjektus vieno labā griba, ko implicē prāta vienotības princips<sup>425</sup>. Cilvēks vienlaicīgi ir dabas un brīvības būtne, sajūtu un prāta būtne. Jā, Kants nošķir ētikas

---

<sup>422</sup> Sal.: **Rohrhirsch F.** *Letzbegründung und Transzendentalpragmatik: eine Kritik an der Kommunikationsgemeinschaft als normgründende Instanz*. K. O. Apel. Hrg. von Ferdinand Rohrhirsch. Bonn: Bouvier, 1993. S. 4.

<sup>423</sup> Šeit gan var piebilst, ka Hesle šādu argumentāciju izvēlas ar nolūku pamatot objektīvā ideālisma mācību, kuru viņš mēģina ienest diskursētikas telpā. Sal.: **Hesle V.** *Tagadnes krīze un filosofijas atbildība*. Tulk. Vuss-Mundeciema L. Rīga: LU Filozofijas un socioloģijas institūts, 2011, 229 -238. lpp.

<sup>424</sup> Sal.: *ibid.* 237.-239. lpp.

<sup>425</sup> **Kuhlmann W.** Solipsismus in Kants praktischer Philosophie und die Diskursethik. // *Kant in der Diskussion der Moderne*. Hrg. von Schönrich G. und Kato Y. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997, S. 360. - 404.

likumus no dabas likumiem, taču cilvēka privilēģija ir ētikas likumi. Runājot par morāles jēdzieniem morālfilosofijas kontekstā, Kants parāda, ka šie jēdzieni ir jāsaista ar empīriskiem jēdzieniem, pretējā gadījumā tie būs tukši.

Ar ideālas komunikācijas kopības jēdzienu Apels grib norādīt, uz ko vajadzētu tiekties. No tāda viedokļa ideāla kopība ir prāta ideja kā regulatīvs motīvs. Viņš atzīmē, ka Kants nav spējis pierādīt un padarīt saprotamu cilvēka tikumisko autonomiju. Tikumiskās labās gribas autonomija esot radikāli jānošķir no empīriskā cilvēka gribas, kas izriet no tieksmēm un nosliecēm. Tikumiskajam likumam kā jābūtības likumam (*Sollengesetz*) ir jēga tikai brīvām būtnēm ar interesēm un nosliecēm.<sup>426</sup> Bet ar to taču ir pateikts, ka tas ir domāts visiem.

Intersubjektivitāte var realizēties tikai empīriski, no tāda aspekta komunikācijas kopība vienmēr ir reāla. Savukārt, vēsturiskuma, reliģijas un kultūras vienmēresošā klātbūtne atklāj to moralitātes un tikumības nenosacīto perspektīvu, kas pārvar laiciskuma robežas un ir dota visiem kā vienots kritērijs. Tieši šis aspekts, ņemot vērā Pīrsa *Sinnkritik* metodes iestrādnes Apela teorijā, ļauj rast filosofisku saikni starp ideālo un reālo kopību.

Jāpiezīmē, ka Hesle galējā pamatojuma teoriju ir virzījis tālāk, raksturojot ne tikai kritisko, formālloģisko un pragmatisko fonu, bet parādot, ka pirms paša diskursa principa jābūt kādām **saturiski un nevis tikai formāli nosauktām metavērtībām** vai arī metodei, kuras ietvaros par tādām varētu runāt. Viņš uzsver, ka „bez materiāliem principiem, jā, bez vērtību un lietu hierarhijas, nav iespējams rast racionālu konsensu par ētiskiem jautājumiem”.<sup>427</sup>

Atgriežoties vēlreiz pie Hābermāsa kritikas, kas ir noraidoša pret Apela piedāvāto galējā pamatojuma ideju, jāpaskaidro, ka Hābermāss uzskata, ka likumos un normās ir transcendentāla dotība, taču ne metafiziskajā, bet gan pragmatiskajā nozīmē. Tā gan iziet ārpus cilvēka pieredzes robežām, bet kā pašas pieredzes bezgalīga perspektīva. Tāpēc normas un likumi „sakņojas pašās argumentācijas struktūrās”<sup>428</sup>, un nav nekādas vajadzības pēc kāda papildus saturu. Ja diskurss jau funkcionē, nav vajadzības pēc galējā pamatojuma. Šāda Hābermāsa nostāja ir jāpaskaidro. No četriem Kanta ētikas pamatprincipiem, ko diskursētikas autori cenšas ievietot mūsdienīgā diskursā, proti, – formālais, deontoloģiskais, universālais un kognitīvais pamatprincips –, Hābermāss īpašu uzmanību pievērš tieši pēdējam no nosauktajiem principiem. Hābermāss liek uzsvērumu uz kognitīvo morālās izziņas aspektu un, interpretējot ētikas diskursa iespējas, atsaucas uz Kolberga morālās spriestspējas teoriju.

<sup>426</sup> **Apel K. O.** Diskursethik als Verantwortungsethik – eine postmetaphysische Transformation der Ethik Kants. // *Kant in der Diskussion der Moderne*. Hrg von Schönrich G. und Kato Y. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997, S. 331.

<sup>427</sup> Ibid. S. 270.

<sup>428</sup> **Habermas J.** *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983, S. 149.

Morālās spriestspējas līmeņu iedalījums konvencionālajos un postkonvenciālajos veido savstarpēju atbilstību ar Kanta „praktiskā prāta likumdošanu”. Morāles normas var pretendēt uz vispārīgu nozīmību un tās īstenojas kā morālās apziņas konatīvais rezultāts, ja tās atbilst morālās spriestspējas postkonvenciālajiem līmeņiem, no kuriem visaugstākajā – 6. līmenī, pēc Kolberga atziņas, cilvēks ir tikumīgs un ievēro morāles normas, vadoties no iekšējās pārliecības, turklāt viņš spēj uz klausīt un saprast citus, pat tad, ja tie nepiekrīt viņa viedoklim.<sup>429</sup> Hābermāss aktualizē divas būtiskas tendences un norāda, ka diskursa ētika balstās uz diviem dažādiem pieļāvumiem: pirmkārt, pretenzijai uz nozīmību ir kognitīvs raksturs un tā var tikt tverta kā pretenzija uz patiesību (*Wahrheitsanspruch*)<sup>430</sup>, otrkārt, tā ir jāpamato reālā diskursā. Tātad normatīvā nozīmība sakņojas, vispirms, pašās normās (kognitīvs raksturs) un tikai tad – runas aktos, kas var izpausties kā argumentācija neformālās loģikas ietvaros. Morāles normas, kas ir universālas, piemēram, „nedrīkst nogalināt”, pretendē uz nozīmību un patiesību neatkarīgi no tā, vai visi tam piekrīt.<sup>431</sup> Šāds konteksts atklāj, ka Hābermāsa komunikācijas kopības jēdziens ietver kultūras, antropoloģiskos, un vēsturiskos nosacījumus, integrējot reālās un ideālās kopības jēgas.

Neraugoties uz visiem iebildumiem, jāizdara secinājumi, ka gan Apela, gan Hābermāsa diskursētikas teorijā, ciktāl tās balstās uz Kanta ētikas universālismu un kategoriskā imperatīva jēgpilno saturu un jābūtības formu, ir iestrādāta ētikas galējā pamatojuma ideja. Kanta kategoriskā imperatīva formā dotais tikumiskais likums ir faktiskais ētikas pamatojums, un diskursētikas metodoloģijā tas tiek eksplīcēts kā diskursīvs un universalizējošs princips. Galējā pamatojuma būtība ir tā, ka tas apriori atrodas pašās argumentācijas jeb runas aktu struktūrās. Turklāt pati argumentācija atbilstoši diskursētikas principiem notiek tikai tad, kad šī galējā pamatojuma iespējamība tiek atzīta kā komunikācijas procesa jeb argumentatīva ētikas diskursa ētiska norma, un uz konsensu vērsta argumentatīva diskursa gaitā akceptētas normas var ētiski pamatot neierobežotā komunikācijas kopībā.

---

<sup>429</sup> Sal.: **Habermas J.** *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983, S. 248.- 250.

<sup>430</sup> Ibid. S. 78.

<sup>431</sup> Pastāv atšķirība un zināma veida asimetrija starp prozodisko aktu (pretenzijas uz patiesību) un normatīvo aktu (pretenzijas uz pareizību (*Richtigkeit*)). Tādēļ Hābermāss norāda, ka normu apstiprināšana sabiedrībā ir kodēta divējādi, jo motīvi, kas atzīst normas pretenzijas uz nozīmību, var būt balstīti kā uz pārliecību, tā uz sankcijām vai arī iekšējās pārliecības un ārējā spiediena sarežģītu sajaukumu.” Sal.: ibid. S. 73.



### 3.2. Hābermāsa diskursētikas pamatošanas programma

Hābermāsa universālpragmatika kā ētikas diskursa teorētiskā bāze un kā praktiskā diskursa teorija vispār jāsaprot visplašākajā šī vārda nozīmē. Pats Hābermāss šajos ietvaros runā par patiesības, morāles un tiesību diskursa teoriju.<sup>432</sup>

Hābermāsa diskursētikas pamatošanas programma (*diskursethische Begründungsprogramm*) izvirza mērķi no racionalitātes piedēvējuma (*Rationalitätsunterstellungen*) tā sākotnējā izpratnē iegūt argumentācijas likumu (*Argumentationsregel*) katram diskursam, kurā ir iespējams pamatot morāles normas. Tādēļ ir jāpierāda, ka **morāliskie jautājumi vispār var tikt izšķirti racionāli**. Diskursētika atsedz „komunikācijas priekšnosacījumus” (*Kommunikationsvoraussetzungen*) tādā nozīmē, ka šie priekšnosacījumi ļauj runāt par mēģinājumu pamatot morāles normu derīgumu. Šajā kontekstā Hābermāss runā par normu pamatojuma „vājo” nozīmi (*der schwache Sinn von Normbegründung*)<sup>433</sup>.

#### 3.2.1. Universalizācijas princips kā argumentatīva ētikas diskursa regulatīvais argumentācijas likums; morāles princips un diskursa princips

No diskursa argumentācijas priekšnosacījumiem izrietošo universalizācijas principu vienlīdz atzīst gan Apels, gan Hābermāss, un šis princips kļūst par centrālo diskursētiku pamatojošo ideju. Ar šo principu normas tiek pārbaudītas pēc to universalitātes, proti, vai tās var pamatot „ar labiem pamatiem”. Šī pārbaude kā U principa lietošana notiek argumentācijas ceļā, atbilstoši pašam U principam. Diskursētikas pamatojuma programmai ir šādi galvenie soļi:

- 1) norādījums uz universalizācijas principu, kas funkcionē kā „argumentācijas likums”<sup>434</sup>;
- 2) neatceļamo un normatīvi saturisko „argumentācijas vispār” pragmatisko priekšnosacījumu identificēšana;
- 3) pragmatisko priekšnosacījumu saturu eksplicīts atspoguļojums, piemēram, diskursa likumu formā;

<sup>432</sup> **Habermas J.** Zur Architektonik der Diskursdifferenzierung. Kleine Replik auf eine grosse Auseinandersetzung. // *Reflexion und Verantwortung: Auseinandersetzungen mit Karl-Otto Apel*. Hrg. von Dietrich Böhler, Matthias Kettner, Gunnar Skirbekk. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003, S. 49. Sal. arī **Habermas J.** *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983, S. 44.- 60.

<sup>433</sup> Ibid. S. 134.

<sup>434</sup> **Habermas J.** *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983, S. 127.

4) pierādījums, ka starp (3) un (1) saistībā ar normu pamatošanas ideju pastāv materiālas implikācijas attiecības.<sup>435</sup>

Tātad vispirms tiek formulēts universalizācijas pamatprincips. Tad šis princips ir jāpamato ar argumentācijas pragmatisko izteikumu saturu vispār un saistībā ar normatīvo pretenziju uz nozīmību jēgas eksplikāciju.<sup>436</sup> Otrais solis ietver transcendentāli pragmatisku vispārīgu un nepieciešamu argumentācijas pieņēmumu pierādījumu. Šiem argumentiem vairs nav transcendentālās dedukcijas apriorās jēgas kantiāniskajā prāta kritikas nozīmē, bet tie iezīmē stāvokli, ka šajā argumentācijas procesā nav atzīstama nekāda cita alternatīva.

Tātad diskursētikas pamatošanai Hābermāss formulē divus galvenos principus – universalizācijas principu jeb teorētiski universalizējošo principu, kas kalpo kā diskursa regulatīvais argumentācijas likums un diskursa principu.

Universalizācijas likums U<sup>437</sup> jeb „U” princips nav nepieciešams nosacījums, tas kā morāles princips ieņem tikai argumentācijas regulas lomu morāles spriedumu pamatošanai; kā tāds tas nevar nedz uzlikt par pienākumu iesaistīties morālās argumentācijās, nedz arī motivēt sekot morālam ieskatam. Bet, protams, ka derīgs morāls spriedums nozīmē arī pienākumu atbilstoši rīkoties; tiktāl katra normatīva pretenzija uz derīgumu nes sev līdzī „racionālu, motivējošu spēku”<sup>438</sup>. Diskursa priekšnosacījums kļūst par normu tikai diskursa dalībniekam, bet ne tam, kurš diskursā nepiedalās. Šī norma nav saistoša visiem cilvēkiem transcendentālajā sfērā kā tas ir Apela teorijā.

Kantam prāts tā praktiskajā lietojumā seko kategoriskajam imperatīvam un pārbauda katras maksimas universalitāti. Tādu Kanta praktiskā prāta lietojuma nozīmi Hābermāss nosauc par „normas pārbaudošo prātu” (*normenprüfende Vernunft*)<sup>439</sup>. Hābermāss atzīst, ka šāds praktiskā prāta lietojums, protams, ir svarīgs, lai noteiktu cilvēkiem kopīgas normas, bet, viņaprāt, tas ir nepilnīgs, jo kāda „racionāla” cilvēka prātā „pieņemtas” normas var sabiedrībā tikt nepieņemtas, jo visiem cilvēkiem nav vienādi apriori priekšstati par morālo. Universāla norma ir tāda norma, kas ir izgājusi cauri ne tikai universalizācijas procesam kāda cilvēka prātā, kas „runā ar citiem savā iedomu pasaulē”, bet arī reālai sabiedriskai diskusijai. „Bet arī normas pārbaudošais prāts (*normenprüfende Vernunft*) sastop citu kā oponentu

---

<sup>435</sup> Ibid. S. 31.

<sup>436</sup> Šajā diskursētikas pamatlíkuma koncepcijā Hābermāss atzīst sociālās filozofijas pārstāvja, „Taisnīguma teorijas”, (*Theorie der Gerechtigkeit*) autora Roulza ietekmi. Sal.: **Habermas J.** *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983, S. 127.

<sup>437</sup> Universalizācijas likumam U ir dažādi nosaukumi. 1983. g. Hābermāss tā apzīmēšanai lieto jēdzienu „argumentācijas likumu regulējošs vispārīnājuma princips (*Verallgemeinerungsprinzip*). Sal.: **Habermas J.** *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1983, S. 106. 1991. g. viņš vienā un tajā pašā darbā lieto jēdzienus „argumentācijas likums” un „universalizācijas likums”. Sal.: **Habermas J.** *Erläuterung zur Diskursethik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991, S. 134., 137., 140.

<sup>438</sup> **Habermas J.** *Erläuterung zur Diskursethik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991, S. 135.

<sup>439</sup> Ibid. S. 116.

*iedomātā (vorgestellt)* kontrafaktuāli paplašinātā un virtuāli norisošā argumentācijā. Līdzko cits parādās kā *reāls* pretinieks (*Gegenüber*) ar savu neaizstājamo gribu, parādās jaunas problēmas. Pie sabiedriskās gribas veidošanas nosacījumiem pirmajām kārtām ir piederīga šī svešās gribas realitāte”<sup>440</sup>.

Normu derīguma pamatojums tātad neatrodas transcendentālajā sfērā, bet gan komunikācijā. Cilvēki ir pārāk atšķirīgi, lai būtu jau „iepriekš vienojušies” pirms katras diskusijas, un diskursa realitāte, saprotams, parāda, ka cilvēkiem nav vienots viedoklis, kura norma ir universāli derīga. Tikai tā norma der par vispārīgu likumu, par ko cilvēki vienojas. Argumentatīvais diskurss savukārt pieprasa pašrefleksiju, bet vienlaikus arī savu interešu aizstāvēšanu. Hābermāss uzsver: „Tikai intersubjektīvi veikta argumentācija, kurā varētu piedalīties visi eventuāli skartie”<sup>441</sup> (*Betroffene*), padara vajadzīgu un iespējamu radikālu vispārinājumu (*Verallgemeinerung*) – respektīvi, rīcības veidu universalizācijas potenciāla (*Verallgemeinerungsfähigkeit*)<sup>442</sup> testu, kas novērš ikreizēja personiska skatījuma uz lietām sākotnējo (*stillschweigend*) privileģēšanu, kas pieprasa visu, vismaz modernajās sabiedrībās plurālistiski dažādo (*auseinanderweisend*) un individuālo interpretācijas perspektīvu koordināciju – vienlaikus iespējamu un nepieciešamu.”<sup>443</sup> Izpildoties inkluzīva un brīvprātīga (*zwanglos*) diskursa komunikācijas priekšnoteikumiem (*Kommunikationsvoraussetzungen*), kā arī ņemot vērā, ka diskurss notiek starp brīviem un vienlīdzīgiem partneriem, universalizācijas princips (*Grundsatz der Universalisierung*) pieprasa, lai katrs dalībnieks iejustos visu pārējo ādā (*in die Perspektive aller anderen hineinversetzen*); vienlaikus katrs dalībnieks paturētu iespēju pārbaudīt, vai viņš – „balstoties uz izpratnes perspektīvu (*Deutungsperspektiven*) un vajadzību interpretāciju piemērotības (*Angemessenheit*) savstarpējo kritiku – no ikreiz sava skatpunkta veroties, kādu strīdīgu normu var gribēt par vispārīgu likumu”<sup>444</sup>.

---

<sup>440</sup> Ibid. S. 116.

<sup>441</sup> *Betroffene* - burtiski „skartie”. Hābermāss visos gadījumos lieto šo vārdu, lai apzīmētu diskursa dalībniekus.

<sup>442</sup> Stingri ņemot, jēdzieni „universalizējamība” (*Universalisierungsbarkeit*) un „vispārinājamība” (*Verallgemeinerbarkeit*) ir atšķirīgi jēdzieni, kuri tiek attiecināti uz U principu. Universalizējamība var tikt lasīta semantiski vai morāliski. Semantiski universāli ir teikumi, ja tie atbilstošos situāciju aprakstos lieto tikai universālas pazīmes t.i. pazīmes, kuru definīcijas nesatur singulārus terminus (pēc Harē). Šim jēdzienam paralēls jēdziens ir ģeneralitāte. Ģenerāli ir teikumi, kuri sastopami lielā situāciju skaitā. Universālas normas var būt vienlaicīgi arī ģenerālas jeb speciālas. Blakus šim universāli vajajam semantiskajam lietojumam ir arī stiprais jeb morāliskais lietojums. Šādā ziņā universalizējamība nozīmē vairāk: universalizējošs ir tas, kas ir pietiekošs U principam, tātad morālprincipam. Bieži vien semantiskā universalizējamība tiek paredzēta kā priekšnoteikums morālai universalizējamībai. Tad semantiski ne-universāli teikumi ir morāli neuniversalizējami. Vispārinājamība vācu valodā ir „spēcīgāks”, jēdziens nekā universalizējamība, kā interpretē Nīls Gotšalks – Mazouzs. Sal.: **Gottschalk-Mazouz N.** *Diskursethik: Theorien – Entwicklungen – Perspektiven*. Berlin: Akademie, 2000, S. 16., S. 31.

<sup>443</sup> Sal.: **Habermas J.** *Erläuterung zur Diskursethik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991, S. 157.

<sup>444</sup> Ibid.

Hābermāsa teorijā normu pamatojuma universālisma princips tiek papildināts ar diskursa principu. Argumentācijās dalībniekiem ir pragmatiski jāpieņem (*voraussetzen*), ka principā visi skartie (*Betroffene*) kā brīvie un vienlīdzīgie var piedalīties kopīgā patiesības meklēšanā, kurā tikai labākā argumenta svaram drīkst būt nozīme. Uz šī universālpragmatiskā fakta balstās diskursa ētikas pamatlikums jeb **diskursa princips**<sup>445</sup>, kas postulē, ka tikai tās morāles regulas var pretendēt uz derīgumu, kuras var saņemt visu skarto (*Betroffene*) kā kāda praktiskā diskursa dalībnieku piekrišanu: „Morālo skatījumu uzjundošās (*explizierend*) metodes lomu var spēlēt racionālais diskurss, pateicoties tiem idealizējošajiem pieņēmumiem (*Unterstellungen*), kurus *faktiski* ir jāveic katram, kas nopietni iesaistās argumentācijās. Praktiskais diskurss ir apjēdzams kā saprašanās process, kas pēc savas formas – t.i., tikai nenovēršamo vispārīgo argumentācijas priekšnoteikumu dēļ – liek visiem dalībniekiem *vienlaicīgi* veikt ideālo lomu pārņemšanu.”<sup>446</sup> Pret diskursa un demokrātijas principiem kā praktiska diskursa nosacījumiem saistījumā ar Kolberga kognitīvas morālās spriestspējas teorijas iestrādni vēršas kritika. Adela Kortina (2001) ir norādījusi, ka diskursētika nav spējīga pamatot demokrātiju. Viņa pievērš uzmanību tam, ka diskursētikas principi nekādā ziņā neatbilst „sociālās morālās attīstības”<sup>447</sup> konvencionālajam līmenim. Tikai konvencionālajam līmenim un attiecīgajām morālās spriestspējas stadijām ir raksturīga lojalitāte likumam. Viņasprāt, diskursētika varētu pamatot diskursu postkonvenciālā līmeņa robežās, jo šajā līmenī ir runa par universālu morāli. Kortinas spriedumiem var piekrist tikai daļēji. Pirmkārt, Hābermāss nedod priekšroku nekādam konkrētam diskursam, visi diskursi ir vienlīdzīgi un nosauktie principi ir universāli. Otrkārt, postkonvenciālais līmenis neizslēdz likumam atbilstošu rīcību, gluži otrādi, nevis konformistiskā vai autoritatīvā orientācija būs

<sup>445</sup> Diskursa princips pretēji U principam ir attiecināms tikai uz reālu praktisku diskursu. Šī atšķirība parādās tiesību diskursa analizē, kas atspoguļota darbā „Fakticitāte un derīgums” (*Faktizität und Geltung*) ar nolūku pamatot morāli „neitrāla” diskursa jēdzienu. Hābermāss nrorāda, ka šis likums eksplīcē praktisku spriedumu bezpartijiskumu, un pretēji morālei un tiesībām ir neitrāls. 1992. gadā šī likuma formulējums atšķiras no 1983. g. formulējuma „Derīgas ir tikai tās rīcības normas, kurām varētu piekrist visi iespējamie skarti kā racionālu diskursu dalībnieki” (*Gültig sind genau die Handlungsnormen, denen alle möglicherweise Betroffenen als Teilnehmer rationaler Diskurse zustimmen könnten*). Bez tam vēl Hābermāss ir noformulējis demokrātijas principu D, kurš var tikt piemērots praktiskam tiesību un politiskam diskursam. Sal. **Habermas. J.** *Zur Architektonik der Diskursdifferenzierung. Kleine Replik auf eine grosse Auseinandersetzung*. Frankfurt am Main : Suhrkamp, 2003, S. 49. Sal. arī **Habermas. J.** *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1983, S. 44.- 60., kā arī **Niquet. M.** *Diskursethik als Moraltheorie: Was heisst das? // Diskursethik – Grundlegungen und Anwendungen*. Hrg. von Marcel Niquet, Francisko Javier Herrero, Michael Hanke. Würzburg: Königshausen und Neumann, 2001, S. 43.- 65.

<sup>446</sup> Die Rolle eines den moralischen Gesichtspunkt explizierenden Verfahrens kann der rationale Diskurs kraft jener idealisierenden Unterstellungen spielen, die jeder, der ernsthaft in Argumentation eintritt, faktisch vornehmen muss. Der praktische Diskurs lässt sich als ein Verständigungsprozess begreifen, der seiner Form nach, d.h., allein aufgrund unvermeidlicher allgemeiner Argumentationsvoraussetzungen, alle Beteiligten gleichzeitig zur idealen Rollenbernahme anhält. Ibid. S. 154.- 155.

<sup>447</sup> **Cortina A.** *Diskursethik und partizipatorische Demokratie. // Diskursethik – Grundlegungen und Anwendungen*. Hrg. von Marcel Niquet, Francisko Javier Herrero, Michael Hanke. Würzburg: Königshausen und Neumann, 2001. S. 143.

par pamatu likuma ievērošanai, bet autonomas morāles apziņa, kas savukārt pārskatīs ne tikai likumu leģitimitāti, bet arī saturu, izvairoties no absurdiem likumiem un totalitārām tendencēm. Tas, kam Kortinas teiktajā var piekrist, ir grūtības rast saprašanos tik ļoti plašā morālās spriestspējas spektrā, kas atklājas visu trīs līmeņu aprakstā.

### 3.2.2. Hābermāsa vājais normu pamatojums

Brīvprātīga iesaistīšanās noteiktā diskursā liek cilvēkiem pieņemt šī diskursa noteikumus: „Argumentācijas prakse jau pirms katras institucionalizēšanas neatstāj saviem dalībniekiem – ciktāl viņi vispār vēlas piedalīties šāda veida praksē – nekādu izvēli, viņi nevar rīkoties citādi kā vien veikt noteiktas idealizācijas (*Idealisierungen*) komunikācijas priekšnoteikumu formā”<sup>448</sup>. Bez šiem komunikācijas priekšnoteikumiem konkrētais diskurs vispār nepastāv. Tātad, ja kādai saturiskai normai ir jātiek pamatoti un vispārīgi pieņemti, tad tas nevar notikt bez morāli praktiskā diskursa un šī diskursa eksistences priekšnosacījumiem. Šie priekšnosacījumi ir atvērtība visiem jeb publiskums (*Öffentlichkeit*), vienlīdzība (*Gleichberechtigung*), patiesums (*Wahrhaftigkeit*) un brīvprātība (*Zwanglosigkeit*)<sup>449</sup>. Šie nosacījumi nav prasība, tie empīriski pastāv, ciktāl racionāls diskurs vispār pastāv. Šie nosacījumi neatrodas transcendentālā sfērā, bet gan ir diskursam imanenti. Hābermāss formulē „**vājo normu pamatojumu**”, jo, atsedzot šos diskursa priekšnosacījumus, netiek pamatota kāda konkrēta morāles norma, bet gan tikai diskursa normas, kas eventuāli var novest pie kādām saturiskām normām. Diskursa priekšnosacījumi ir tikai netieši „atbildīgi par reāli sasniegtajiem konsensiem”<sup>450</sup>.

Mēs varam izdarīt secinājumu, ka visi cilvēki savā ziņā ir spiesti iesaistīties argumentatīvā diskursā, precīzāk sakot, mēs vienmēr jau tajā atrodamies, – vai tā ir ģimene, reliģiska kopiena, valsts, bvsabiedriska organizācija, – mēs jau esam iesaistīti, un vienlaikus tas piespiež mūs piedalīties šajā procedūrā, kuras pamatā ir U likuma atzīšana, taču joprojām problemātiski ir tas, vai šis process „piespiež” vai varbūt mudina mūs **būt arī morāliem**. Hābermāss necenšas paust to, ko viņš bija pārmetis Apelam, viņš konsekventi atzīst vājo normu pamatojumu : „Ja šis ir vājais normu pamatojums (*der schwache Sinn von Normbegründung*) un ja katram, kurš vispār iesaistās atbilstošā argumentācijas praksē, ir jārealizē minētā veida idealizējošie priekšnosacījumi (*idealisierende Voraussetzungen*), tad no šo racionalitātes priekšnosacījumu (*Rationalitätsunterstellungen*) – no atvērtības

<sup>448</sup> Habermas, J. *Erläuterung zur Diskursethik*. Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1991, S. 132.-133.

<sup>449</sup> Šie komunikācijas priekšnosacījumi, izņemot pirmo – atvērtība jeb publiskums – sakrīt ar diskursa pragmatiskajiem priekšnosacījumiem.

<sup>450</sup> Sal. Ibid. S. 132.-134.

(*Öffentlichkeit*), vienlīdzības (*Gleichberechtigung*) patiesuma (*Wahrhaftigkeit*) un brīvprātības (*Zwanglosigkeit*) normatīvā satura izriet, ka viņš – ciktāl viņš tikai grib pamatot normas – piekrīt procedūras nosacījumiem, kuri implicēti ir tas pats, kas atzīt argumentācijas likumu U<sup>451</sup>. Šādu reālu argumentācijas likumu jeb normu ievēro visi cilvēki, ja tiem ir vēlme un nepieciešamība iesaistīties diskursā. Šī morāles norma ir arī diskursa pastāvēšanas priekšnosacījums. Tātad šī ir universāla morāles norma, un mēs to varam saukt arī par morāles likumu.

Hābermāss atsakās runāt par morālo „uzskatu” vai morālo „pienākumu” kā diskursa nosacījumu nepieciešamību, tomēr viņš atzīst šo argumentācijas likumu kā morāles principu, kas satur universāla pamatlikuma veselumu, ko, Hābermāsa nozīmē, varam dēvēt arī par morālo imperatīvu. Taču tas darbojas tikai diskursa iekšienē. Argumentācijas priekšnosacījumu normatīvajam saturam, ko mēs nevaram apstrīdēt bez perfomatīvas pašpretrunas, un uz to balstītajam morālajam principam nedrīkst tikt piedēvēti nekādi nepastarpināti rīcību regulējošie spēki ārpus argumentācijas situācijas<sup>452</sup>. Faktiski **morālais princips sakrīt ar argumentācijas likumu pašā argumentācijas procesā**: „Morāles princips pārņem argumentācijas likuma lomu tikai morālo spriedumu pamatošanai. Kā tāds tas nevar uzlikt par pienākumu iesaistīties morāliskā argumentācijā, nedz arī motivēt uz noteiktiem morāliem ieskatiem. Tikai derīgs morālais spriedums var uzlikt par pienākumu atbilstoši rīkoties, jo nevis morālajiem uzskatiem, bet gan katrai derīguma prasībai piemīt racionāls, pamatos motivējošs spēks”<sup>453</sup>. Un Hābermāss oponē Kantam, kuram tikai ar morālo ieskatu saskaņota griba esot autonoma, taču „ieskats neizslēdz arī gribas vājumu”. Intersubjektīvā diskursa procesā morālisko uzskatu vāji motivētais spēks atklājas empīriski, jo katrs, kas rīkojas pret labākajām zināšanām, būs spiests rēķināties ne tikai ar citu morāliskajiem pārmetumiem, bet arī ar paškritiku.

Var izdarīt secinājumu, ka Hābermāsa ētikas diskursa teorijā konkrēto normu pamatojums rodams, nevis atsaucoties uz valodas lietojuma un komunikācijas transcendentālajiem priekšnosacījumiem, kā tas ir Apela koncepcijā, bet gan atsaucoties uz reālo konsensu – visas diskusijas norisinās tikai starp reāliem, konkrētiem cilvēkiem, kuru moralitātei nav nekādu transcendentālu priekšnosacījumu. Tādā veidā Hābermāss pilnīgi norobežojas gan no Kanta morāles likuma imperatīva kategoriskās formas, gan arī no Apela

---

<sup>451</sup> „Wenn dies der (schwache) Sinn von Normenbegründung ist, und wenn jeder, der in eine entsprechende Argumentationspraxis überhaupt eintritt, idealisierende Voraussetzungen der erwähnten Art machen muss, dann ergibt sich aus dem normativen Gehalt dieser Rationalitätsunterstellungen (der Öffentlichkeit, Gleichberechtigung, Wahrhaftigkeit und Zwanglosigkeit), dass er sich, sofern er nur Normen begründen will, auf Verfahrensbedingungen einlässt, die implizit der Anerkennung einer Argumentationsregel „U” gleichkommt (..)” Sal.: **Habermas J.** Erläuterung zur Diskursethik. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991, S. 134.

<sup>452</sup> Ibid. S. 135.

<sup>453</sup> Ibid.

iniciētā Kanta transcendentālfilosofiskā paplašinājuma: „Jo kamēr katra autonoma griba kopā ar visiem citiem inteligibļajiem mērķu pasaules (*Reich der Zwecke*) iedzīvotājiem drīkst zināt tikai vienu, ir derīgas tās maksimas, kuras es [raugoties no savas, sevis un pasaules izpratnes] varu gribēt kā vispārīgas prakses likumus. Turpretī, tiklīdz mēs atsakāmies no divu-pasauļu-teorijas metafizikas, satiekas subjekti, kuri vairs nevar paļauties uz šo transcendentālo iepriekš-saprašanos. Viņiem, tāvad mums, parādās problēma par piemērotu intersubjektīvu katra interešu saprašānu”<sup>454</sup>.

Hābermāss argumentācijas pragmatiskajos priekšnosacījumu neievieto nekādu materiālu saturu, ko varētu domāt „stiprā deontoloģiskā nozīmē”<sup>455</sup>. No šo nosacījuma satura refleksīvā vispārinājuma noteikti neizriet konkrētas pamatnormas kā, piemēram, pienākums vienādi izturēties pret visām ticamības prasībām. Hābermāss pārmet Apelam mēģinājumu no šiem abstraktajiem nosacījumiem atvedināt kādu uz nākotni vērstu līdzatbildības principu.

Hābermāss nepieļauj sākotnējo intenču ekstrapolāciju ārpus konkrētiem apstākļiem, ārpus konkrētā diskursa robežām. Nekādā ziņā nav pašsaprotami, ka likumi, kas argumentācijas praksei kā tādai ir konstitutīvi un tāpēc ir neapejami diskursa iekšienē, paliktu saistoši arī rīcības regulēšanai ārpus šīs nedomājamās prakses.<sup>456</sup> Argumentācijas **vājās nozīmes transcendentālie priekšnosacījumi atšķiras no morāliem pienākumiem** ar to, ka tie nevar tikt sistēmiski pārkāpti, neiznīcinot argumentācijas spēli kā tādu. Turpretim Hābermāss atzīst, ka nekādā ziņā mums nav „jāizkāpj ārā no morāliskās valodspēles”, ja mēs pārkāpjām morālos likumus.<sup>457</sup> Ja mēs ar komunikatīvo brīvību vienlīdzīgu sadali saprotam argumentācijas tiesības un pienākumus visiem diskursa dalībniekiem, tas tomēr neļauj „transcendentālpragmatiski pamatoto piespiešanu”<sup>458</sup> nepastarpināti pārnest no diskursa uz rīcību un tulkot kā morālisku tiesību un pienākuma deontoloģisko – tāvad rīcību regulējošo spēku. Tāvad visi diskursa pragmatiskie priekšnosacījumi, to skaitā arī brīvprātības princips, attiecas tikai uz pašu argumentācijas procesu, bet nekādā ziņā ne uz interpersonālām attiecībām ārpus diskursa.

Diskursa pragmatiskajos priekšnosacījumos ietvertais normatīvais saturs nav interpretējams deontoloģiskā nozīmē, kā, Hābermāsaprāt, Apels esot sapratis. Šis normatīvais saturs atspoguļo racionalitātes potenciālu<sup>459</sup>, kas savukārt aktualizē derīguma pretenziju

---

<sup>454</sup> Ibid. S. 156.

<sup>455</sup> **Habermas J.** Zur Architektonik der Diskursdifferenzierung. Kleine Replik auf eine grosse Auseinandersetzung. // *Reflexion und Verantwortung: Auseinandersetzungen mit Karl-Otto Apel*. Hrg. von Dietrich Böhler, Matthias Kettner, Gunnar Skirbekk. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003, S. 49. Sal. arī **Habermas J.** *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983, S. 49.

<sup>456</sup> Ibid. S.50.

<sup>457</sup> Ibid.

<sup>458</sup> Ibid.

<sup>459</sup> Ibid.

pārbaudes epistēmisko dimensiju. Faktiski arī šo normatīvo saturu ietverošās argumentācijas prakses prasības (publiskums, vienlīdzība, patiesīgums un brīvprātība) atspoguļo vienīgi koriģējošo mācību procesa gaitu.

Hābermāsa diskursa priekšnosacījumu vājais transcendentālais arguments it kā neuzliek nekādus morālus pienākumus un pat morālajam diskursam nav nekādu priekšrocību salīdzinājumā ar citiem diskursiem. Jautājums ir, vai mums vispār ir iespējams atrasties ārpus diskursa. Kā vēsturiskām, sociālām un runājošām (zīmēs komunicējošām) būtņēm kopīgā dzīvespasaules horizontā mums nākas kļūt racionālām, nākas reflektēt par „ikdienas” problēmām, attaisnot un pamatot savus izteikumus. Šis diskursa apriori ir pirms diskursa, kas darbojas kā pašregulējošs mehānisms.

Hābermāss ir saņēmis pārmetumus no Apela transcendentālpragmatikai lojāliem komentētājiem tieši par galējā pamatojuma noliegumu. Piemēram, Kūlmans (1993) norāda, ka galējo pamatojumu Hābermāsa teorijā nav iespējams dot, jo nav iespējama diskursu hierarhija. Nav metadiskursa tādā nozīmē, ka augstāks diskurss diktētu noteikumus zemākam diskursam. Piemēram, arī morāles diskurss nav augstāks par tiesību diskursu. Tā kā mēs varam vienlaicīgi atrasties vairākos diskursos, tad pastāv problēma, kā ir iespējams ievērot šādu „holistisku, falibilismam pielīdzināmu koncepciju par diskursu savstarpējo vienlīdzību un nepakārtotību gan vertikālā, gan horizontālā virzienā”.<sup>460</sup>

Tas, ka Hābermāss nevienam diskursam nedod priekšroku, un tiesību diskurss ir vienlīdzīgs ar morāles diskursu, savukārt tiesību diskurss rūpējas par individuālajām interesēm, veic mūsdienīgu jeb posttradicionālu pavērsieni no kopīgā uz individuālo. Diskursa nosacījumi atsedz problemātisko normu deontoloģiskā derīguma nozīmi kā posttradicionālai taisnīguma idejai atbilstošu interešu ievērošanu.<sup>461</sup> Pamatojuma prasība liek uzsvāru uz normām un vērš uzmanību uz atbilstoša morāla principa vēlamību (*auf das Desirat eines Moralprinzips*)<sup>462</sup>, kas kā argumentācijas likums darītu iespējamu pamatotu konsensu par strīdīgajām normām, un tādā gadījumā morāle varētu saglabāt kognitīvu nozīmi, arī pastāvot modernajiem nosacījumiem. Tātad šis argumentācijas jeb morālais likums ir tikai normu pamatošanas nosacījums un ir ieviests hipotētiski. Posttradicionālā taisnīguma ideja vispirms inspirē hipotētiski ieviestu universalizācijas likumu, kas, [ja tas drīkstētu pretendēt uz vispārīgu, transkulturālu saistošumu], varētu skaidrot, kā morālistiskus

---

<sup>460</sup> **Kuhlmann W.** Bemerkungen zum Problem der Letztbegründung. // *Transzendentalpragmatik. Ein Symposium von K. O. Apel.* Hrg. von Dorschel A., Kettner M., Kuhlmann W., Niquet. Frankfurt amMain: Suhrkamp, Taschenbuch Wissenschaft, 1993, S. 215.

<sup>461</sup> **Habermas J.** Zur Architektonik der Diskursdifferenzierung. Kleine Replik auf eine grosse Auseinandersetzung. // *Reflexion und Verantwortung: Auseinandersetzungen mit Karl-Otto Apel.* Hrg. von Dietrich Böhler, Matthias Kettner, Gunnar Skirbekk. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003, S. 55.

<sup>462</sup> Ibid.



jautājumus vispār varētu izšķirt racionāli.<sup>463</sup> U likuma vispārīgais derīgums tādā ziņā tiek atvasināts no transcendentāli nepieciešamajiem argumentācijas priekšnosacījumiem jau līdzesošo zināšanu gaismā<sup>464</sup>, kurā redzam, ko vispār nozīmē pamatot rīcības normas. Hābermāss pieslejas Apelam, ka morāles normas vispār var pamatot. U likumam ir tāda pati derīguma nozīme kā kategoriskajam imperatīvam, taču, atšķirībā no Kanta uzskatiem, tas nav „prāta fakts”, bet – kā argumentācijas likums – ir argumentācijas transcendentālais priekšnosacījums.

Tātad redzam, ka Hābermāss nav atsacījies no morāles pamatošanas tāpat kā Apels, taču atšķirība ir tā, kā apgalvo pats Hābermāss, ka viņa pamatošana nav fundamentāla pamatošana<sup>465</sup>. Viņš norāda: „Ja mēs uz transcendentālās un deontoloģiskās normativitātes nozīmes atšķirības pamata, kas diskursos vispārīgi ielikto racionalitātes potenciālu netver kā pienākumu deontoloģiskā nozīmē, diskursa likuma pieprasītais spriedumu [par normu saskaņošanas iespēju] bezpartijiskums var tikt saprasts kā neitrāls pret morāli un tiesībām.”<sup>466</sup>

Diskursa principu Hābermāss nostata augstāk. Tas atrodas augstākā abstrakcijas pakāpē nekā morāles un demokrātijas principi. Diskursa princips ir pilnībā nošķirts no jebkuriem praktiskiem jautājumiem. Patiesības jautājumam tas pieskaras tikai tiktāl, ciktāl fakti rīcības attaisnošanai kļūst relevanti. Pie diskursa nosacījumiem, ar kuru palīdzību ir jāsasniedz konsenss, diskursa princips pieprasa postkonvencionālu rīcības normu pamatojumu vispār, bet bez noteikta, „specifiska ieskata apstiprinājuma, kurā jātiek mobilizētam konsensu sasniedzošajam pamatspēkam”<sup>467</sup>.

No teorijas kā sistēmas skaidrā eksplicējuma ir redzams, ka **Hābermāss nav izvairījies no pamatošanas un transcendentālu argumentu nosaukšanas**, tieši tāpat kā Apels. Atšķirīgas ir teorijas sistēmiskās robežas. Hābermāss vispār nerunā par morāli ārpus diskursa un vēl jo mazāk par ētiku. Kādēļ šī ir diskursētika? Tādēļ, ka nav stabilas, absolūtas ētikas, taču nav arī relatīvas ētikas, būtu absurdi par tādu runāt. Diskursētika ir tajā, ka ētika rodas diskursā. Lai kādi arī nebūtu cilvēku viedokļi un pārliecības, reflektējot par tiem un saprotot, ka ir citi viedokļi un pārliecības, mēs esam spiesti atzīt, ka „ir kaut kas labāks”, ka vispār ir iespējams vienoties un, ja arī šobrīd tas nav iespējams, visiem kopīgais mērķis kalpo par regulatīvu motīvu.

---

<sup>463</sup> Ibid.

<sup>464</sup> Ibid.

<sup>465</sup> Ibid. S. 55.-56.

<sup>466</sup> Ibid. S. 55.

<sup>467</sup> Ibid. S. 56.

### 3.3. Vai konsenss ir patiesības kritērijs diskursētikā?

#### 3.3.1. Patiesības jēdziena nozīmju spektrs Hābermāsa ētikas diskursa teorijā

Diskursētikā lietotajam patiesības jēdzienam ir plašs nozīmju spektrs. Gan Apela, gan Hābermāsa teorijā ir grūti izšķirties par labu kādai filosofijas vēsturē dominējošai patiesības jēdziena izpratnes teorētiskai nostādnei. Ņemot vērā to, ka diskursētika ir rekonstruktīva teorija, kas pati integrē vairākas filosofiskas sistēmas, kā arī to, ka tā atspoguļo sava laikmeta filosofiskās iezīmes, šeit lietotajā patiesības jēdzienā ietilpst vairāki slāņi un ir problemātiski eksplicēt patiesības jēdzienu atbilstoši kādai tradicionālai teorijai. Vēl vairāk visu sarežģī tas, ka diskursētikā tiek nošķirts ideālais līmenis no praktiskā līmeņa. Filosofiski pamatoti būtu analizēt tikai ideālo diskursa līmeni. Ideālā līmeņa nozīmē Hābermāss runā par „ideālu runas situāciju” (*eine ideale Sprechsituation*), bet Apels – par ideālu komunikācijas kopību.

Diskursa aprakstā jāatspoguļojas tam, kas, notiekot paradigmatiskajām pārvērtībām filosofijā, slāņi pa slāņim klājas viens uz otra, un šādā kontekstā jāaplūko arī patiesības jēdziena ģenealoģija. Kaut vai klasificējot domāšanas laikmetus tik lakoniskā formā, proti, ka antīkā un viduslaiku filosofija interesējas par lietām, 17. gadsimta filosofija – par idejām, bet mūsdienu filosofija interesējas par vārdiem<sup>468</sup>. Jāsaprot, ka mūsdienu diskursētikas teorijā integrējas patiesības izpratnes, kas nāk no šiem dažādajiem laikmetiem. Turklāt šis jautājums visciešāk ir saistītāms ar pavērsienu no subjekta-pasaules attiecībām uz intersubjektīvām attiecībām.

Pēc lingvistiskā pagrieziņa un pragmatiskā pavērsiena<sup>469</sup> izkristalizējas būtiska, mūsdienu domāšanai raksturīga lieta, ko Hābermāss, atsaucoties uz Rortiju, raksturo šādi: viedokļu un domu subjektivitāte vairs netiek nepastarpināti kontrolēta konfrontācijas ceļā ar pasauli, bet gan ar komunikācijas ceļā kopībā sasniegtu vienprātību.<sup>470</sup> Saprāšanās intersubjektivitāte aizstāj pieredzes objektivitāti. Valodas – pasaules relācija kļūst atkarīga no komunikācijas starp runātāju un klausītāju. Vertikālā pasaules tvēruma priekšstati par kaut ko (*von etwas*) vai izteikumi par kaut ko (*über etwas*) tiek it kā pārnesti uz horizontālo līmeni starp komunikācijas dalībniekiem. Subjektu kopā apdzīvotās dzīvespasaules intersubjektivitāte izspiež pasaules objektivitāti, ar kuru katrs atsevišķais subjekts tiek konfrontēts.<sup>471</sup> Nav iespējams nošķirt realitāti no valodas, jo pasaules aprakstus veido valodiski izteikumi. Nav iespējams realitātes ierobežojumu, kuru izteikums padara par

<sup>468</sup> **Habermas J.** Wahrheit und Rechtfertigung. Zu Richard Rortys pragmatischer Wende. // *Wahrheit und Rechtfertigung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2004, S. 240.

<sup>469</sup> Ibid. S. 235.

<sup>470</sup> Ibid. S. 241.

<sup>471</sup> Ibid.

patiesu, izolēt no semantiskiem likumiem, kas apstiprina šos patiesības nosacījumus. To, kas ir fakts, mēs varam skaidrot tikai ar „fakta – izteikuma” patiesības palīdzību, kas viedokļu vai teikumu patiesību var pamatot tikai ar citu viedokļiem vai teikumiem. Hābermāss šajā kontekstā pēta attiecības starp patiesības (*Wahrheit*) un attaisnojamības (pamatojamības nozīmē) (*Rechtfertigung*) jēdzieniem.

Lingvistiskās paradigmas ietvaros izteikuma patiesība nevar kļūt par korespondenci ar kaut ko pasaulē, jo tad mums būtu „ar valodu jāizkļūst ārā no valodas”<sup>472</sup>. Diskusijas procesā dominē patiesības koherence<sup>473</sup> un notiek zināma korelācija starp patiesības jēdzienu un attaisnojamības jēdzienu. Kamēr labi attaisnotie apgalvojumi var izlikties aplami, mēs saprotam patiesību kā „nepazaudējamu izteikumu īpašību”<sup>474</sup>. Runājot par iekšējo sasaisti starp patiesību un attaisnojamību, Hābermāss norāda, ka patiesības predikāta lietojums parāda, ka mēs ar izteikumu patiesību saistām nenosacītu, par visām rīcībā esošajām evidencēm tālāk sniedzamos pretenziju. Taču evidencēm, ko mēs attaisnošanas kontekstā padarām derīgas, ir jābūt pietiekamām, lai dotu mums tiesības uz patiesības pretenzijām. Protams, patiesību nevar reducēt uz koherenci kā uz viedokļu saskaņu starp runātāju un klausītāju. Tāpat to nevar reducēt uz attaisnotu apgalvojamību.

Tātad Hābermāss nonāk pie secinājuma, ka patiesības jēdziens nav reducējams ne uz korespondences pieeju, kad mēs varētu piekārtot izteikumu kādam faktam „reālajā” pasaulē, ne arī uz koherences koncepciju par patiesības noskaidrošanu, meklējot viedokļu saskaņu starp klausītāju un runātāju. Procesuāli diskursa gaitā, ir skaidrs, ka mēs lietojam abas šīs patiesības nozīmes, tās ir argumentācijas procesa sastāvdaļas, turklāt izteikumu patiesība tiek nošķirta no attaisnojamības. Taču diskursā piedalās cilvēki ar konkrētām pārlicībām un pieredzēm. Mēs kā sabiedriski indivīdi vienmēr atrodamies atklātā dzīvespasaules horizontā, kuru mēs intersubjektīvi dalām ar citiem. Valoda, no kuras mēs nevaram izkļūt ārpusē, nedrīkst tikt saprasta kā tāds iekšējs loks, kas mūs norobežotu no ārpuspasaules objektu priekšstatiem. Ir skaidrs, ka šis dzīvespasaules horizonts implicē neapšaubāmu pamatu tam, ka mēs atrodam intersubjektīvi ticamas un praktiski pārbaudāmas pārlicības, kas „padara bezjēdzīgas totālas šaubas par pasaules nepieejamību”.<sup>475</sup> Hābermāss uzsver, ka attiecības starp patiesību un pamatojamību nenorāda uz bezdibeni starp ārējo (pasauli) un iekšējo (valodu), kas it kā būtu jāpārvar, un nekādā ziņā ne to, ka ārējā pasaule būtu tikai ilūzija.

---

<sup>472</sup> Ibid. S. 248.

<sup>473</sup> Korespondences teorijā patiesība ir propozīcijas atbilstība kādam faktam vai idejas atbilstība lietai; koherences teorijā patiesība ir propozīcijā pastāvošo nozīmju atbilstība jeb uzskatu saskaņa.

<sup>474</sup> **Habermas J.** *Wahrheit und Rechtfertigung*. Zu Richard Rortys pragmatischer Wende. // *Wahrheit und Rechtfertigung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2004, S. 248.

<sup>475</sup> Ibid.

Dzīvespasaules horizontā izziņa, valoda un rīcība nav atraujama cita no citas. Kā darbojošies subjekti, mēs atrodamies kontaktā ar lietām, par kurām izsakām spriedumus.

Ņemot vērā izziņas semiotisko izpratni, realitāte un patiesība „padodas” zīmju jēdziena konsekvencēm un pašu interpretācijai. Mums ir jāiziet no tā, ka „zīme interpretanta garā veic darbību, kā rezultātā interpretants zināmā mērā reproducē zīmju reprezentēto priekšmetu”<sup>476</sup>. Zīme kā pastarpinājums starp pieredzi un objektivitāti pieprasa interpretanta rīcību. Zīmes pārveidošana noteiktā situācijā pieprasa interpretantu, kas savā pieredzes horizontā vēršas pie dinamiska objekta.

Argumentatīva diskursa ietvaros patiesības jēdziena skaidrojumu pat zināmā mērā var interpretēt kā attaisnojamības nosacījumu idealizāciju, lai nošķirtu to no racionālas akceptabilitātes jēdziena. Pēc konkrētiem kritērijiem vērtējot, attaisnoti izteikumi atšķiras no patiesiem izteikumiem. Tāpat ikreizējā kontekstā attaisnoti izteikumi atšķiras no izteikumiem, kuriem jātiek attaisnotiem jebkurā kontekstā. Var teikt, ka pie patiesa izteikuma varam nonākt attaisnojamības kritēriju konverģences procesā, kurā neattaisnotie izteikumi kā „nepatiesi” tiek atmetti. **Patiess ir izteikums, kas ideālā runas situācijā (pēc Hābermāsa uzskata) vai ideālā komunikācijas kopībā (pēc Apela atziņas) varētu rast argumentatīvi sasniegtu vienprātību.** Patiess ir tas, kas ideālos apstākļos drīkst tikt racionāli akceptēts<sup>477</sup>.

Hābermāss, tāpat kā Apels, zināmā mērā pieslejas Pīrsa patiesības jēdziena skaidrojumam, kaut arī viņam ir iebildes pret Pīrsa realitātes teoriju. Pīrsa pragmaticisma un realitātes teorija nonāk zināmā opozīcijā tradicionālajam pragmatismam, tādēļ iepriekšminētā kontekstā Hābermāss apstrīd Pīrsa realitātes teorijas intences. Viņš uzsver, ka mēs nevaram gūt priekšstatus par realitāti kā par kaut ko neatkarīgu no mūsu sapratnes, ja izteikumu un spriedumu patiesība „izplūst nebeidzamās *pro* un *contra* argumentācijās”<sup>478</sup>. Taču ir vēl kas ļoti svarīgs, ko Hābermāss ir spiests atzīt, lai gan viņš tam nepiekrīt. Viņš norāda, ka šī Pīrsa ontoloģiskā nostāja, ka objektīvā pasaule visiem novērotājiem ir vienāda un no mūsu aprakstiem neatkarīgi eksistējoša, patiesības jēdzienu paceļ viņpus diskursa.<sup>479</sup> Faktiski patiesības jēdziens tiek transcendēts ārpus empīriskā diskursa, tas tiek nošķirts no apgalvojamības un attaisnojamības jēdzieniem, ar kuriem mēs operējam pragmatiskā nozīmē.

---

<sup>476</sup> Habermas J. Charles S. Peirce über Kommunikation. // *Texte und Kontexte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992, S. 26.

<sup>477</sup> Habermas J. Wahrheit und Rechtfertigung. Zu Richard Rortys pragmatischer Wende. // *Wahrheit und Rechtfertigung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2004, S. 256.

<sup>478</sup> Habermas J. Charles S. Peirce über Kommunikation. // *Texte und Kontexte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992, S. 19.

<sup>479</sup> Habermas J. Zur Architektonik der Diskursdifferenzierung. Kleine Replik auf eine grosse Auseinandersetzung. // *Reflexion und Verantwortung: Auseinandersetzungen mit Karl-Otto Apel*. Hrg. von Dietrich Böhler, Matthias Kettner, Gunnar Skirbekk. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003, S. 51.

Protams, ir ļoti daudz iebilžu pret šādu ideāla diskursa aprakstu, piemēram, Velmera, Lafonta, Deividsona u.c. patiesības jēdziena analītiķu tekstos. Galvenās iebildes ir pret pilnīgu, galēju zināšanu pieļāvumu un pret galēja konsensa ideju, kurā nebūtu iespējama tālāka komunikācija un interpretācija, tādējādi arī pats diskurss zaudētu jēgu. Velmers uzskata, ka tas, kas ir domāts ar ideālu saprašanās situāciju, atklājas kā situācija „viņpus valodiskas saprašanās nepieciešamības (un problēmas)”<sup>480</sup>. Taču mums jāsaprot, ka „ideāla saprašanās” nevar būt situatīva, tā nevar būt empīriskā. Katrā reālā diskursā mēs tiecamies uz reālu konsensu, izsakot un pieņemot labus, pārliecinošus argumentus. Taču tas nebūtu iespējams, ja mums nebūtu ideālas saprašanās jēgas, ja mums nebūtu regulatīva motīva, uz ko tiekties. Mēs ticam, ka ir iespējams saprasties, mēs ticam, ka ir patiesība, mēs ticam kopīgai racionalitātei. Attaisnotie argumenti konverģē uz labāko argumentu, un vislabākais kāda izteikuma attaisnojums kļūst patiess tad, kad „visi pamati ir izsmelti”<sup>481</sup>. Taču tas nenozīmē, ka diskurss neturpinās. **Patiesība kā galējais arguments ir regulatīvs motīvs.**

### 3.3.2. *Konsenss kā diskursa regulatīva ideja*

Apela transcendentālpragmatiskajā teorijā kā transcendentālfilosofijas transformācijā, transcendentālajā valodpragmatikā un semiotikā notiek būtiska patiesības jēdziena transformācija. Kā raksta Volfgangs Bekers (*Becker*) (1993), tradicionālās izziņas teorijas problemātikas transcendentālpragmatiskā rekonstrukcija stata sajūtu fenomenu intersubjektīvi derīgas valodiskas interpretējamības skaidrojumu patiesības epistemioģiskā diskursa teorijas centrā<sup>482</sup>. Turklāt patiesības jēdziens Apela teorijā tiek skaidrots kā integratīvs jēdziens, kas vienlaicīgi pilda gan koherences, konsensa, korespondences, gan pieredzes pamatojamības atšķirīgās funkcijas. Sarežģītais un daudznozīmīgais skaidrojums padara problemātisku to lasījumu, turklāt patiesības jēdziena funkcijas ir atšķirīgas un nesavietojamas, ja ir runa par konkrētu rezultātu, kāds arī tiek pieprasīts argumentatīvā diskursā.

Attiecībā uz „patiesības” nozīmes eksplikācijas formu šādā teorijā no patiesības semantiskās definīcijas valodpragmatiskās kritikas izriet, ka šai eksplikācijai ir jāgarantē

---

<sup>480</sup> **Wellmer A.** *Ethik und Dialog*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986, cit pēc **Habermas J.** Wahrheit und Rechtfertigung. Zu Richard Rortys pragmatischer Wende. // *Habermas J. Wahrheit und Rechtfertigung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2004, S. 256.- 257.

<sup>481</sup> **Habermas J.** Zur Architektonik der Diskursdifferenzierung. Kleine Replik auf eine grosse Auseinandersetzung. // *Reflexion und Verantwortung: Auseinandersetzungen mit Karl-Otto Apel*. Hrg. von Dietrich Böehler, Matthias Kettner, Gunnar Skirbekk. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003, S. 52.

<sup>482</sup> **Becker W.** Zur Wahrheitstheorie in der Transzendentalpragmatik. // *Transzendentalpragmatik. Ein Symposium von K. O. Apel*. Hrg. von Dorschel A., Kettner M., Kuhlmann W., Niquet M. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993, S. 116.

kontinuitātes un [iekšējās nozīmes un kritēriju] sasaiste. Taču Bekers uzskata, ka ir problemātiska šādas kontinuitātes radīšana starp konsensa regulatīvo ideju kā patiesības jēdziena kriterioloģiski relevanto nozīmes komponenti un kriterioloģiski irelevanto korespondences ideju. Var piekrist Bekeram, ka ir pilnīgi izslēgts, ka racionāls konsenss pats varētu kalpot par patiesības kritēriju. Konsenss var būt argumentācijas procesa rezultāts, taču patiesības kritēriji ir izvērtējuma pamati, uz kuriem balstoties, argumentācijas dalībnieki var nonākt pie saskaņas. Arī Apels atzīst, ka konsenss ir vienīgi regulatīva ideja, kas var eksplicēt patiesības predikāta nozīmi. Argumentatīvie un kognitīvie patiesības pretenzijas pamatojumi vienmēr ir pirms konsensa kā rezultāta. Tādēļ Bekers uzskata, ka kritēriāli neitrālajam konsensa jēdzienam jāpaliek ierobežotam patiesības koncepta formālajā lomā un nekāda materiāla satura kritērijus tas nevar ietilpināt.<sup>483</sup>

Tomēr Apels Pīrsa ietekmē runā par ideālu jeb galēju konsensu (*ultimate agreement or final option*). Ar regulatīvo ideju par neierobežota konsensa veidošanos par rīcībā esošiem patiesības kritērijiem konsensam ir jābūt cieši saistītam ar šiem kritērijiem. Tādā nozīmē konsensa idejai ir kriterioloģiska funkcija, kas pieprasa dažādu patiesības kritēriju sintēzi.<sup>484</sup> Tomēr Bekers uzskata, ka šādās attiecībās starp konsensu un patiesības kritērijiem gan tiek novērsta argumentatīvi sasniegtā rezultāta sajaukšana ar patiesības kritērijiem, taču šādā konsensa teorijas versijā „paveras bezdibenis starp patiesības ideju un patiesības kritērijiem, caur kuriem integratīvais patiesības jēdziens draud sairt nošķirtās sastāvdaļās”.<sup>485</sup>

Ļoti asu kritiku pret konsensa jēdzienu Apela skaidrojumā ir vērsis Hesle. Viņš pārmet, ka Apels ir mēģinājis konsensam piešķirt kritēriālu nozīmi līdztekus evidences un koherences kritērijiem patiesības skaidrojumā, turklāt izceļot konsensa izšķirošo lomu. Hesle uzskata, ka konsensu var aizstāt ar „kompromisu” starp patiesības kritērijiem, jo, lai gan konsenss ir jebkura pētījuma mērķis, „tas ir pilnīgi formāls un kritēriāli tukšs”.<sup>486</sup>

Konsenss ir formāls princips, tam var piekrist, un to var attiecināt tikai uz ideāla diskursa nosacījumiem, tas ir formāls diskursa nosacījums. Diskurss nevar pastāvēt, ja nav iespējams konsenss. Gan Pīrsa, gan Apela teorijā ir skaidri eksplicēts tas, ka diskursa procesā ir iespējama saprašanās. Bez šādas pārlicības, ka ir iespējams saprasties un nokļūt pie patiesības, diskurss zaudētu jēgu. Nekādā gadījumā nedrīkst identificēt konsensu ar

---

<sup>483</sup> Ibid.

<sup>484</sup> **Apel K. O.** Fallibilismus, Konsenstheorie der Wahrheit und Letztbegründung. // *Philosophie und Begründung*. Hrg. von Forum für Philosophie Bad Homburg, Frankfurt. 1987, S. 142. Sal. arī **Becker W.** Zur Wahrheitstheorie in der Transzendentalpragmatik. // *Transzendentalpragmatik. Ein Symposium von K. O. Apel*. Hrg. von Dorschel A., Kettner M., Kuhlmann W., Niquet M. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 1993, S. 101.

<sup>485</sup> **Becker W.** Zur Wahrheitstheorie in der Transzendentalpragmatik. // *Transzendentalpragmatik. Ein Symposium von K. O. Apel*. Hrg. von Dorschel A., Kettner M., Kuhlmann W., Niquet M. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993, S. 100. - 101.

<sup>486</sup> **Hesle V.** *Tagadnes krīze un filosofijas atbildība*. Tulk. Vuss-Mundeciema L. Rīga: LU Filozofijas un socioloģijas institūts, 2011, 210. lpp.

vienošanos kompromisa nozīmē. Ar kompromisu mēs varam saprast piekāpšanos, atkāpšanos no savas pārliecības, kāda interešu upurēšanu kopīgam mērķim utt., tātad tas var būt vienīgi stratēģiskas rīcības rezultāts.

Racionāls konsenss, kā tas tiek eksplicēts diskursa teorijas ietvaros, ir diskursa mērķis, un tas ir iespējams, dalībniekiem uzklusot, vienam otru izprotot un mācoties. Pastāvot atšķirīgām pārliecībām, var notikt viedokļu maiņa, tai ir jānotiek, taču tā notiek nevis, nonākot pretrunā ar citu viedokli, bet gan nonākot pretrunā ar sevi, tādēļ risinājums ir racionāls un nevis instrumentāls. Šādā diskursā arī neveidosies pretruna starp individuālo un kopīgo interešu ievērošanu. Šāda interpretācija atbilst arī Hābermāsa centieniem nostatīt taisnīguma diskursu līdzvērtīgās pozīcijās ar morāles diskursu.

Tomēr jautājums joprojām ir par vienību vai arī nošķirumu starp iespējamo objektīvo pieredzi un izteikumu patiesības derīgumu. Ja šo problēmu atrisina, proti, atrod vienojošo, un, Apels sakās to izdarījis, tad mēs varam teikt, ka patiesībai ir jēga, un patiesība atrodas reālajā sfērā (pateicoties Pīrsam). Šī problēma ir paralēla Kanta lietas pašas par sevi problēmai. Lieta pati par sevi dara iespējamu būt patiesībai. Jo tikai Kanta stingrais nošķirums starp fenomenu un noumenu nodala teorētiskās zināšanas no prāta idejām un pasargā **patiesības ideju**. Pretējā gadījumā visas zināšanas būtu falibilas.

Kants parāda, ka ir neiespējami skaidrot patiesības jēdzienu atbilstoši šauros korespondences ietvaros esošam nominālismam, kaut arī "Patiesības nominālo skaidrojumu, proti, ka tā ir atziņas atbilstība savam priekšmetam, mēs šeit pieļaujam un pieņemam, taču gribam zināt, kāds ir jebkuras atziņas patiesīguma vispārīgais un drošais kritērijs."<sup>487</sup> Taču mēs nevaram šādu kritēriju atrast: „Ja patiesība pastāv kādas izziņas atbilstībā savam priekšmetam, tad līdz ar to šis priekšmets jāatšķir no citiem priekšmetiem; patiesām izziņai ir aplama, ja tā neatbilst priekšmetam, uz ko tiek attiecināta, lai gan tā satur arī kaut ko tādu, kas būtu nozīmīgs citiem priekšmetiem. Vispārīgs patiesības kritērijs tad varētu būt tikai tāds, kas būtu pareizs attiecībā pret visiem izziņas [veidiem], lai kāds būtu to priekšmets. Bet tā kā mēs te abstrahējamies no jebkuras izziņas satura (attiecības pret tās objektu) – un patiesība taču attiecas tieši uz šo saturu –, tad ir skaidrs, ka pilnīgi neiespējami un nejēdzīgi būtu jautāt par šo izziņas [veidu] satura patiesības pazīmi (...). Tā kā iepriekš mēs izziņas [veidu] saturu jau nosaucām par to matēriju, tad būtu jāsaka: saistībā ar matēriju no izziņas patiesības nevar prasīt nekādu vispārīgu pazīmi, jo šāda prasība ir iekšēji pretrunīga.”<sup>488</sup> Labākajā gadījumā mēs varam atrast patiesības negatīvo nosacījumu, izejot no loģiskiem kritērijiem, jo šie loģiskie kritēriji „attiecas tikai uz patiesības, t.i., domāšanas vispār, formu un tiktāl ir pilnīgi

<sup>487</sup> **Kants I.** *Tīrā prāta kritika*. Tulk. Rihards Kūlis. Rīga: Zinātne, 2011, 85. lpp.

<sup>488</sup> Ibid.

pareizi, taču nepietiekami. Tiešām, lai gan izziņa var būt pilnīgi atbilstoša loģiskai formai, t.i., nerunāt sev pretī, taču tā vēl joprojām var runāt pretī priekšmetam. Tātad tūri loģiskais patiesības kritērijs, proti, izziņas atbilstība vispārīgajiem un formālajiem sapratnes un prāta likumiem, ir jebkuras patiesības *conditio sine qua non*, tātad jebkuras patiesības negatīvais nosacījums, taču tālāk par to loģika nevar iet un ne ar kādu kritēriju nevar atklāt maldus, kas attiecas nevis uz formu, bet saturu.”<sup>489</sup>

Ja Apels un Hābermāss parāda, ka dzīvespasaulē lietas tiek tvertas kā ārēja realitāte, tad tas pārmet tiltu starp Kanta neizzināmo lietu pašu par sevi un transcendentālajām prāta idejām. Un arī konsensa iespējamība ir prāta ideja.

Arī Hābermāss augstu novērtē Pīrsa ideju par galējā konsensa regulatīvo ideju.<sup>490</sup> Turklāt viņš atzīst, ka Pīrss ir pārvarējis divas dogmas – 1) „nepastarpinātas dotības mītu” un 2) ilūziju par patiesību kā mūsu priekšstatu drošticamību. Saprodam, ka viņš šeit domā Pīrsa „lietas par sevi” pārvarējumu. Taču attiecībā pret Kantu ir nekorekti formulēta „ilūzija par patiesību”, jo Kants, runājot par kategoriju atbilstību izziņas objektam, lieto ļoti konkrētu patiesības jēdziena formulu, nevis runā par kādu metafizisku, substanciālu patiesību.

Var vēl piebilst, ka patiesības jēdzienam piešķirtā slodze universālpragmatikā ir krietni samazinājusies. Hābermāsam uz saprašanas vērstajā diskursa procesā patiesība ir tikai viena no derīguma prasībām, turklāt, kā viņš pats atzīst: „Ne patiesība, bet gan epistēmiski pārveidotais ģeneralizētais derīguma jēdziens racionālas akceptabilitātes nozīmē ir atslēgas jēdziens pragmatiskajā nozīmju teorijā.”<sup>491</sup>

Galējā konsensa idejā saplūst diskurss kā galējais pamatojums un patiesības realitāte. Tomēr tas ir iespējams, ja mēs nenošķiram reālo no ideālā. Tādā ziņā arī par galējo pamatojumu varam runāt kā par prāta ideju.

Paplašinot patiesības nojēgumu diskursētikas un eksistenciālā kontekstā, Roberto Mancini (*Mancini*) (1993) norāda, ka dialogs kā intersubjektīva komunikācija vienlaikus ir arī dialogs ar patiesību tādā nozīmē, ka pasaule, citi, pagātne un tās liecības mūs izjautā un piespiež mūs ieklausīties tajās. No tā izriet ideja par patiesību kā „pārbagātu iztaujājošu īstenību, no kuras var smelties un kas nekad nav pārņemama īpašumā”<sup>492</sup>. Šādi raksturotas patiesības pieredze, atzīst Mancini, ir svarīga intersubjektīvās attiecībās. Šādu patiesības

---

<sup>489</sup> Ibid. 86. lpp.

<sup>490</sup> **Habermas J.** Charles S. Peirce über Kommunikation. // *Texte und Kontexte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992, S. 19.

<sup>491</sup> **Habermas J.** Rationalität der Verständigung, Sprachtheoretische Erläuterungen zum Begriff der kommunikativen Rationalität. // *Rationalitäts- und Sprachtheorie*. // *Philosophische Texte*. Bd. 2. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2009, S. 143.

<sup>492</sup> **Mancini R.** Die Idee der Wahrheit in transzendentalpragmatischer Sicht. // *Transzendentalpragmatik. Ein Symposium von K. O. Apel*. Hrg. von Dorschel A., Kettner M., Kuhlmann W., Niquet M. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 1993, S. 127.



tvērumu nevar reducēt tikai uz pētnieku komunikāciju, kas notiek zinātniskas izziņas ietvaros. Kā liecina sokratisks dialogs filosofijas vēsturē, tas var norisināties kā satikšanās starp sarunas partneriem, kuri abpusēji dalās ar personīgās vēstures patiesību.<sup>493</sup> Mancini uzskata, ka šādu komunikācijas formu, kas izpaužas kā „terapeitiska saruna starp analītiķi un pacientu”<sup>494</sup>, īsteno gan Apels, gan Hābermāss.

Albrehts Wellmers (*Wellmer*) (1986) savukārt uzsver diskursa lomu ikreizējā patiesības aktualizācijā: „Katra filosofiska patiesība, vienreiz izteikta, jau būtu pazudusi bez nebeidzamām pūlēm to apgūt un tulkot aizvien no jauna. Filosofiskās patiesības sargāšana ir produktīvs process”.<sup>495</sup>

Šie trīs uzdevumi, proti, patiesības apgūšana un tulkošana aizvien no jauna, kā arī patiesības sargāšana ir diskursētikas uzdevumi, un tos ir iespējams veikt, integrējot Hābermāsa un Apela teorētiskos sniegiņus.

---

<sup>493</sup> Ibid.

<sup>494</sup> Ibid.

<sup>495</sup> Sal.: **Wellmer A.** *Ethik und Dialog*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

## 4. Dzīvespasaules un eksistences dimensija diskursētikā

### 4.1. Dzīvespasaules kontekstu vieta mūsdienu ētikā

Domājot par transcendentālfilosofijas un prāta kritiskās tradīcijas zināmu atjaunošanos mūsdienu filosofijā, aizvien lielāka uzmanība tiek pievērsta dzīvespasaules praksēm, ikdienas praksēm, tātad kultūras un vēsturiskuma, valodiskuma un, protams, arī reliģijas izpaudumiem rīcībā un runā. Kā uzsver Tomass Renčs (*Rentsch*) darbā „Prāta robežas un vienotību domāt no jauna” (*Grenzen und Einheit der Vernunft neu denken*) (2005), dzīvespasaule nav jau gatava dotība, bet gan ikreizēja prakse, kuras tapšanā un tālākattīstībā mēs esam nemitīgi iesaistīti. Tātad refleksīvajam skatījumam un noteiktas prakses jēgas nosacījumiem jātiek tvertiem kā brīvai, uz noteiktiem pamatiem, argumentiem un ieskatiem vērstai darbībai.<sup>496</sup>

**Nemot vērā šo dzīvespasaules iesaistītību, mēs varam runāt par daudzveidīgu teorētisku, praktisku, tikumisku, estētisku un reliģisku runu savstarpēju konfrontāciju, kā arī potenciālu, ko tās atklāj.** Arī prāta vienotība kā tāda tiek domāta no jauna – tā tiek domāta kopsaistībā ar cilvēciskajām dzīves un valodiskajām formām. Prāta vienības un robežu kritiski hermeneitiskas rekonstrukcijas priekšnosacījums ir valodisks, ontoloģisks un zinātniski kritisks skatījums uz ikdienas valodu un dzīvespasaules praksēm. Renčs min šādus mūsdienīgas prāta kritikas uzdevumus, kas atbilst kritiskās hermeneitikas jomai: 1) teorētiskais uzdevums – teorētisks skatījums uz valodisko saprašanos; 2) praktiskais uzdevums – izprast attiecības starp antropoloģiju, ētiku, politiku un ekonomiku; 3) reliģiski filosofiskais uzdevums – tiecība uz mūsu pasaules saprašanas un pašsaprašanas veselumu.<sup>497</sup> Renčs uzsver, ka atjaunotajai un padziļinātajai prāta perspektīvai īpaša uzmanība ir jāpievērš attiecībām starp prātu un reliģiju, apgaismību un Dieva izpratni, sekularizēto modernitāti un transcendenci. Šīs attiecības ir jātematizē jaunā veidā, un prāta uzdevums ir kritiska refleksija – gan tīri filosofiskā formā, gan dialogā starp filosofiju, teoloģiju un reliģiju, gan starpkultūru dialogā.<sup>498</sup> Var piebilst, ka šajās sarežģītajās attiecībās **prāta kritikas centrā ir jābūt jautājumam par prāta praktisko pusi, par normativitāti, bez kuras nevar pastāvēt ne politiskā, ne sociālā, ne ekonomiskā, ne zinātniskā, ne eksistenciālā joma.**

Tomass Renčs nav diskursētikas teorētiķis, taču viņa analīze dziļāk un skaidrāk pamato dzīvespasaules un eksistences dimensijas iekļaušanas nepieciešamību morāles jautrājumu diskursīvā izšķiršanā, nekā dažbrīd to dara Apels un Hābermāss. Darbā „Heidegers un Vitgenšteins. Filosofiskās antropoloģijas eksistenciālie un valodanalītiskie pamati”

<sup>496</sup> **Rentsch Th.** Grenzen und Einheit der Vernunft neu denken. // *Einheit der Vernunft. Normativität zwischen Theorie und Praxis.* Hrg. von Thomas Rentsch. Paderborn: mentis, 2005, S. 26.

<sup>497</sup> Ibid. S. 34.

<sup>498</sup> Ibid. S. 44.

(Heidegger und Wittgenstein. *Existential- und Sprachanalysen zu den Grundlegen philosophischer Anthropologie*) (2003) Renčs paskaidro, ka viņa filosofijas mērķis ir izveidot eksistenciālo gramatiku par pamatu filosofiskai antropoloģijai, kas savukārt nozīmē fenomenoloģiski un hermeneitiski atsegt ikdienišķās dzīvespasaules runās un praksēs slēptos pasaules un sevis izziņas, un saprašanas konstitutīvos elementus.<sup>499</sup> Šādai pieejai ir arī ētiskas konsekvences, proti, šo konstituēšanās elementu uzrādīšana ir arī savas eksistences izgaismošana, kas savukārt ir arī normatīvs spēks. Turklāt dzīvespasaules fakti paredz jābūtības – tādā ziņā tiek uzrādīti reāli eksistējošas morāles konstituēšanās elementi.<sup>500</sup> Vēl ļoti nozīmīgs normatīvais aspekts šādai eksistenciālai gramatikai ir tas, ka tiek aktualizēts un atzīts vēsturiskums, dzīvesformu daudzveidīgums un, pats galvenais, – tas, ka neviena dzīvesforma jeb valodspēle nevar atrasties īpašā, dzīvespasaulei pāri stāvošā pozīcijā. Tas ir arguments pret racionālisma pretenzijām. Nav meta-valodas vai meta-uzskatu, visam ir savs ne-racionālais konteksts līdz galam nekad neatsedzamajā ikdienišķajā pasaulē.<sup>501</sup>

Renčs uzsver, ka nepastāv „fīra” komunikācija, bez iesaistītības galīgās un mainīgās dzīvespasaules kontekstos, dažādās valodspēlēs. Tas ir norādījums uz cita veida racionalitāti.<sup>502</sup> Apgaismības racionalitāte gan tūlīt nav jānoliedz, taču ir jānorāda uz tās robežām.<sup>503</sup> Atzīt katras valodspēles galīgumu un vēsturiskumu, iesaistītību dzīvespasaules tīklojumā, norādīt uz izziņas robežām – tā, Renčaprāt, ir negativitātes pieredze, kam ir arī ētiskas konsekvences.

Normu derīgumam – kā praktiskā diskursa rezultātam – ir jābūt universālam ne tikai tādā nozīmē, ka norma ir derīga visiem, bet tam ir jāimplicē tā nenosacītā perspektīva, kas padara likumu nevis par situatīvu vai arī par pilnīgi formālu, bet par tādu, kas der par pamatu citiem likumiem un normām, proti, ir konsekventa un saglabā šo konsekvenci vēsturiskā perspektīvā. Jo neapšaubāmi normativitāte savu sākotni smeļas kultūras, reliģijas, dzīvespasaules vēsturiskajās struktūrās.

Analizējot dzīvespasaules iesaisti ētikas diskursa teorijā, jāsaprot, kā Hābermāss eksplicē šo jēdzienu. Šis jēdziens apzīmē **dzīves telpu kā pašsaprotamības universu, kurā**

---

<sup>499</sup> **Rentsch Th.** *Heidegger und Wittgenstein. Existential- und Sprachanalysen zu den Grundlegen philosophischer Anthropologie.* Stuttgart: Klett-Cotta, 2003, S. 12.–14.

<sup>500</sup> Ibid. S. 13.

<sup>501</sup> Ibid. S. 13.–14.

<sup>502</sup> Sal: ibid. S. 23.–26.

<sup>503</sup> Iepriekšminētajā darbā Renčs izsaka kritiku Hābermāsam un Apelam par nepamatotu vēlmi saglabāt „fīru” racionalitāti un „fīru” komunikāciju, lai gan tas ir citā kontekstā, nekā to uzsver šī pētījuma autore. Renčs aplūko autorus, kas ir salīdzinājuši Heidegera un Vitgenšteina filosofijas. Viņš kritizē, kā Hābermāss šos abus filosofus ir interpretējis. Hābermāss ir kritizējis Heidegeru un Vitgenšteinu, kā arī Adorno par relatīvismu, fatālismu, racionalitātes un argumentācijas aizstāšanu ar dzeju un mākslu. Arī Apels, Renčaprāt, Heidegera un Vitgenšteina filosofijā esot saskatījis apdraudējumu racionalitātei, apsūdzējis viņus relatīvismā un historicismā. Sal.: ibid. S. 17.–30.

**noteiktā veidā var pastāvēt sabiedrība.** Darbā „Komunikatīvas rīcības teorija” (1981) Hābermāss norāda, ka dzīvespasaules kategorijai ir cits statuss nekā formālajiem pasaules konceptiem.<sup>504</sup> Ar formālajiem pasaules konceptiem runātājs un klausītājs savu runas aktu iespējamās references var tā klasificēt, ka tās var attiekties uz kaut ko objektīvu, normatīvu vai subjektīvu. Dzīvespasaule turpretim nepieļauj nekādu analogu pārkārtošanu; ar tās palīdzību runātājs un klausītājs nevar attiekties pret kādu lietu kā „kaut ko intersubjektīvu”. Komunikatīva rīcība nozīmē, ka personas rīkojas savas dzīvespasaules horizonta iekšienē un no tā nav iespējams izrauties. Dzīvespasaule ir savā ziņā transcendentāla vieta, kurā sastopas runātājs un klausītājs un kur viņi savstarpēji var izvirzīt prasību, lai viņu izpausmes sakristu ar pasauli (objektīvo, sociālo vai subjektīvo pasauli), kur viņi šīs prasības pēc sakritības nozīmīguma kritizē un apstiprina, kur viņi var izšķirt savas nesaskaņas un sasniegt vienprātību. Tātad līdzdalībnieki norisē (*in actu*) nevar ieturēt tādu pašu distanci pret valodu un kultūru kā pret faktu, normu vai pārdzīvojumu kopumu, par kuriem ir iespējama saprašanās.<sup>505</sup> Raksturojot dzīvespasaules un kultūras attiecības, Hābermāss atgādina, ka komunikatīvajā ikdienas praksē nav pavisam nepazīstamu situāciju, arī jaunas situācijas parādās no dzīvespasaules, kas ir izveidota no vienmēr droša kultūras zināšanu krājuma.<sup>506</sup> Kultūru viņš definē kā „zināšanu krājumu, no kura komunikācijas dalībnieki, kamēr viņi vienojas par kaut ko pasaulē, apgādā sevi ar interpretācijām”.<sup>507</sup> Kultūra veido noteiktas robežas, kurās jāiekļaujas aktoriem, turklāt šīs robežas uzrāda sevi tikai refleksijā.<sup>508</sup> Aktors kā personība ir tas, kurš nonāk kādā situācijā, interpretē to, nonāk konfliktos un cenšas panākt saprašanos. Savukārt ar personību Hābermāss saprot „kompetences, kuras padara subjektu runāt- un darboties spējīgu, tātad dod iespēju piedalīties saprašanās procesos un tādējādi apliecināt savu identitāti.”<sup>509</sup>

Pārdomājot Hābermāsa „komunikatīvo kompetenču” analīzi, kā arī Apela viedokli, ko viņš pauž saistībā ar „cilvēciskās komunikācijas universālajiem likumiem”, redzam, ka abus diskursētikas teorētiķus vieno prasība pēc antropoloģiskiem dzīvespasaules strukturāliem pētījumiem. Atšķirībā no Hābermāsa Apela gadījumā šie likumi nepieciešami ir piederīgi transcendentālajai sfērai, proti, tiem kā normatīviem principiem ir jābūt transcendentālfilosofiski pamatotiem.

---

<sup>504</sup> **Habermas J.** *Theorie des kommunikativen Handelns.* 2 Bände. Bd. 2. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981. S. 182.– 190.

<sup>505</sup> *Ibid.* S. 191.– 192.

<sup>506</sup> *Ibid.* S. 191.

<sup>507</sup> *Ibid.* S. 209.

<sup>508</sup> *Ibid.* S. 202.

<sup>509</sup> *Ibid.* S. 209.

Hābermāss atsakās no transcendentālfilosofijas kā metodes, taču arī viņš meklē aprioras struktūras, kas liecina par normativitātes klātbūtni un racionalitātes potenciālu, kas savas izpausmes gūst komunikācijā un valodā. Interesanti ir tas, ka Apels paplašina šo komunikācijas universālo likumu nojēgumu un zināmā mērā pieslejas Hābermāsa viedoklim, vēl vairāk – viņš vēlas paplašināt universālpragmatikas lauku. Tātad šie cilvēciskās komunikācijas universālie likumi, Apelaprāt, reizē ir arī „intuitīvas likumu kompetences”,<sup>510</sup> kuras var rekonstruēt un uzrādīt cilvēcisko valodspēju analīze, un tās var paplašināt universālpragmatiku ar izziņas antropoloģisku skatījumu. Protams, šeit var vilkt paralēles ar Hābermāsa domu par dzīvespasauļu struktūrās iebūvēto normatīvo apziņu, taču Apels iet vēl tālāk, viņaprāt, – „komunikatīvās kompetences ir jāuzlūko arī kā „antropoloģiska sirdsapziņas instance”,<sup>511</sup> kurai jābūt galējai instancei komunikatīvajā ētikā vispār un arī kā instancei, kas vienlaicīgi ir antropoloģiski fundēta un normatīvi paredz *a priori* leģitimētas „inter-personālas un inter-subjektīvas saprašanās intereses”.<sup>512</sup> Šajā kontekstā Apels kritizē Hābermāsa patiesības jēdziena lietojumu, proti, tā attiecināšanu tikai uz konstatīvajiem valodas aktiem, tā rezultātā patiesības jēdziena lietojums kļūst ļoti ierobežots komunikācijas procesā, tostarp tieši attiecībā uz saprašanās<sup>513</sup> jēdzienu. Sākotnēji Apels konstatē, ka saprašanās jēdziens pats ir jāanalizē un, iespējams, jāpaplašina. Apels eksplicē saprašanās jēdziena divējādās nozīmes: 1) jēgas-saprašanās, kas atbilst jautājumam par jēgpilnu valodas lietojumu, 2) konsensa sasniegšana derīguma pretenziju pārbaudē, kas atbilst jautājumam par izteikumu patiesību. Patiesības jēdziena lietojuma sfērai vajadzētu tikt paplašinātai arī līdz saprašanās jēdziena lietojuma pirmajai nozīmei, it īpaši tāpēc, ka gan Apels, gan Hābermāss uzsver dzīvespasaules pieredžu autoritāti diskursīvā morāles normu pamatojumā. Apels atsauca uz vēlīno Vitgenšteinu, kas atgādina, ka agrīnās valodanalītiskās filosofijas vadmotīvs ataino ideju par to, ka jautājums par jēgpilnu valodas lietojumu un tādējādi arī jautājums par jēgas-saprašanos nevar tikt skaidrots neatkarīgi no jautājuma par patiesību. Piemēram, bērni nevēlētos valodu iemācīties bez vienlaicīgas saistības ar paradigmātiskām pieredzes evidencēm, kurām jēgpilnā valodas lietojumā jātiek priekšstatītām kā paradigmātiskām noteiktībām.<sup>514</sup> Apels ir pārliecināts, ka zīmju saprašana, izteikumu

---

<sup>510</sup> **Apel K. O.** Sprechakttheorie und transzendente Sprachpragmatik zur Frage ethischer Normen. // *Sprachpragmatik und Philosophie*. Hrg. von K. O. Apel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1982, S. 134.

<sup>511</sup> *Ibid.* S. 135.

<sup>512</sup> *Ibid.*

<sup>513</sup> Jāpiebilst, ka Apels lieto to pašu vācu valodas vārdu saprašanās koncepta apzīmējumam, ko Hābermāss – *Verständigung*; to var tulkot kā izprašana, vienošanās, saprašanās, bet tas nenozīmē vienprātību, kas būtu *Einverständnis*.

<sup>514</sup> **Apel K. O.** Sprechakttheorie und transzendente Sprachpragmatik zur Frage ethischer Normen.// *Sprachpragmatik und Philosophie*. Hrg. von K. O. Apel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1982, S. 136.

patiesība un pieredžu evidences ir funkcionējošas valodspēles momenti, kurus nevar vienu no otra atvasināt, kuri nav viens otram pakārtoti, taču ir apriori saistīti.

Hābermāss šajā saprašanās procesā liek lielu uzsvāru uz hermeneitisko dimensiju. Atšķirībā no objektīvajām zinātnēm, kuru izpētes laukā jau iepriekš tiek postulēti zināmi sākuma nosacījumi, komunikācijas procesā tādi nepastāv. Nekādas privilēģijas netiek dotas novērotājam no malas, visiem komunikācijas dalībniekiem ir vienlīdzīgs statuss, un ir iespējama abpusēja kritika, visiem ir jābūt interpretiem. Arī mācīšanās process ir abpusējs, nav atšķirības, kurš no kura mācās. Interprets, kamēr viņš ieņem performatīvu iestādni, tā vietā, lai atrastos noteiktās attiecībās ar kādu pētījuma objektu, ir spiests tikt galā ar viņa interpretācijas kontekstuālo atkarību. Saprašanās notiek pakāpeniski, „hermeneitiskās situācijas globālā pirms-saprašanās tiek pārbaudīta „pa gabaliņiem”, bet ne uzreiz tās veselumā”.<sup>515</sup> Lai saprastu, kas tiek pateikts, interpretiem ir jāaptver zināšanas, kas balstās uz tālākām derīguma pretenzijām.

Diskursētika, kā atzīmē Nīls Gotšalks-Mazouss (*Gottschalk-Mazouz*) (2003), saistās ar vairāk vai mazāk ikdienišķu sarunu par morāles jautājumiem.<sup>516</sup> Mēs kādu rīcību varam uzskatīt par morāli pareizu, bet kādu – par nepieļaujamu un varam to pamatot. Šis pamatojums ir tas, kam mēs piesaistām savas pārlicības pareizību. Šīs pārlicības var mainīties vai apstiprināties citu personu sniegto pamatojumu rezultātā. Šis ir laikā neierobežots process. Ja katrs dalībnieks, noslēdzot savu pamatojumu, gribētu parādīt, ka viņa rīcība ir pareiza, tās pareizībai ir jātiek aizstāvētai iepretim visiem pārējiem dalībniekiem, ņemot vērā visus pārējo dalībnieku izteiktos pamatojumus. Šis process faktiski ir bezgalīgs, mēs nevaram zināt nākamo paaudžu pamatojumus, ar ko tās varētu atbildēt uz mūsu pārlicībām, un mēs nevaram tām darīt zināmas mūsu pārlicības. Taču dotajā laika momentā ir jābūt apgalvojumam, kas var uzturēt pretenzijas uz pareizību un patiesību. Pārlicībām argumentatīvi ir jātiek aizstāvētām pret šobrīdējo kritiku.

---

<sup>515</sup> **Habermas J.** *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 1983, S. 35.

<sup>516</sup> **Gottschalk-Mazouz N.** *Diskursethik: Theorien – Entwicklungen – Perspektiven*. Berlin: Akademie, 2000, S. 16.

#### 4.2. Kanta tikumiskais likums kā morāles pamats

Džons Helesness (*Hellesnes*) (1993) Apela teorijas līdzatbildības modu saista ar eksistences problemātiku: „Tikai tas cilvēks, kurš savu dzīvi izdzīvo jēgpilni., būtu spējīgs labprātīgi stiprināt vēsturiski disponētu atbildības ētiku.”<sup>517</sup>

Helesness arī citē norvēģu filosofu Pēteri Veselu Capfu (*Peter Wessel Zapf*), kas darbā „Par traģisko“ („*Über das Tragische*“, „*Om det tragiske*“) raksta: „Cilvēka dzīve ir jēgpilna tikai tad, ja pasaules kārtība ir taisnīga un ar prātu apveltīta (*vernünftig*), un šādā nozīmē arī nepastāv pretruna starp morālajiem nopelniem un cilvēka likteni.”<sup>518</sup>

Kā jau iepriekš minēts, Apels nošķir ideālu komunikācijas kopību no reālas. Atbilstoši šim nošķīrumam viņš diskursētikas ezoterisko dimensiju vēl īpaši iedala A daļā un B daļā. Šādi izpaužas kontrafaktiski anticipētas jeb ideālas komunikācijas kopības un vēsturiskas, sociālkulturālas, reālas komunikācijas kopības pretnostatījums. Tikai A iedibinājuma daļā var runāt par ētikas principu un ētikas galējo pamatojumu.

Ņemot vērā B daļā iestrādāto vēsturiski nosacītas reālas komunikācijas kopības konceptu, Apels atzīst, ka ētikas galējā pamatojuma nozīmīgumu nevar iegūt tikai Kanta filosofijas transformācijas eksplikācijas ceļā. Ētikas galējā pamatojuma principā ir jāievēro „ne tikai ideālu komunikācijas attiecību *konsensuālas normu iedibināšanas* pamatnorma, bet arī *vēsturiski orientētas atbildības, pat rūpju* pamatnorma.”<sup>519</sup> Apels uzsver, ka ir ļoti būtiski ņemt vērā reālās komunikācijas kopības dabiskos dzīves nosacījumus, vēsturiski kulturālos sasniegumus plašā vēsturiskā perspektīvā.

Tātad atbilstoši šai diskursētikas sadaļai, Apels uzsver atšķirības no Kanta morālfilosofijas, – proti, diskursētikas konsekvences izriet ne tikai no „tīro prāta būtņu” normatīvajiem ideāliem, ko ietver no realitātes un vēstures nošķirtas komunikācijas kopības, tajās jātiek ņemtai vērā cilvēciskajai vēsturei (*menschliche Geschichte*),<sup>520</sup> kas ietver morāles un tiesību vēsturi, dzīvesformu konkretizētu un nosacītu tikumību. Taču tajā pašā laikā diskursētikai ir jā saglabā ideālās jābūtības (*Sollen*) universālais atskaites punkts.

Šo rūpju un atbildības ētiku Apels ir mēģinājis iestrādāt diskursētikā, lai arī visai neveiksmīgi, jo tā paliek ārpus filosofiskās analīzes, kā arī ārpus pamatotas ētikas.

<sup>517</sup> **Hellesnes J.** Die Transzendentalpragmatik und die Frage nach dem Sinn des Lebens. //

*Transzendentalpragmatik. Ein Symposium von K. O. Apel.* Hrg. von Dorschel A., Kettner M., Kuhlmann W., Niquet M. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993, S. 403.

<sup>518</sup> **Zapffe P. W.** Om det tragiske. Oslo 1941, cit. pēc: **Hellesnes J.** Die Transzendentalpragmatik und die Frage nach dem Sinn des Lebens. // *Transzendentalpragmatik. Ein Symposium von K. O. Apel.* Hrg. von Dorschel A., Kettner M., Kuhlmann W., Niquet M. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993, S. 404.

<sup>519</sup> **Apel K. O.** Diskursethik als Verantwortungsethik – eine postmetaphysische Transformation der Ethik Kants. // *Kant in der Diskussion der Moderne.* Hrg. von Schönrich G. und Kato Y. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997, S. 341.

<sup>520</sup> Ibid. S. 344.

Līdzatbildības principu Apels ir pārņēmis no Hansa Jonasa (*Jonas*), un diskursētikas kopsakarā tas norāda uz atbildības dimensiju komunikācijas procesā, kā arī tiek ekstrapolēts kā globāls līdzatbildības jēdziens. Dītrihs Bēlers (*Böhler*) (2000) norāda, ka Apels ir piešķīris atbildības modam ļoti lielu nozīmi, un tādēļ arī ieviesis nošķīrumu starp A un B daļu, un ideālu un reālu komunikācijas kopību. Ja mēs runājam par A daļu un ētikas pamatošanu A daļas nozīmē, ja mēs saistām līdzatbildības principu ar diskursu un ar šai daļai atbilstošo praktisko diskursu, mēs tomēr nevaram pieprasīt morālisko atbildību par sekām no tiem, kuri atrodas ārpus diskursa. Tādēļ, Bēleraprāt, Apels runā par tuvināšanos morāliski pareizajam galīgās dzīves likteņa fakticitāšu vidē, no vienas puses, un konkurējošajā a-dialogiskajā pasaulē, kur notiek etniskās cīņas, cīņas starp reliģijām, sabiedriskās sistēmas spaidi, uzspiestā globalizācija un, iespējams, pat karš, no otras puses.<sup>521</sup>

Ja saprotam, ka Apela ētika kā drošo pamatu vēlas paturēt Kanta ētiku, vēl vairāk, – tās universālismu, šķiet, ka tas ir Apela teorijas kritiskais punkts, veidot nošķīrumu starp reālu un ideālu komunikācijas kopību. Apela izvirzītie divi ētikas regulatīvie principi ir: 1) jebkurai darbībai un runai jābūt vērstai uz cilvēces kā reālas komunikācijas kopības izdzīvošanu, 2) reālai komunikācijas kopībai ir jātiecas uz ideālu komunikācijas kopību. Otrais princips nošķīruma intensitāti mazina, taču neatrisina filosofiskās analīzes problemātiku. Vienīgais, ko varam saprast, ka ideāla kopība ir visu reālo kopību vēsturiska un telpiska vienība.

Kur gan citur, ja ne Kanta filosofijā, mēs atradīsim „rūpju un atbildības intersubjektīvo dimensiju? „Spriestspējas kritikā” (1790) Kants runā par visiem kopēju sprieduma pamatu, ko vēlāk vispārina kopizjūtas (*Gemeinsinn*)” jēdzienā, ko var attiecināt uz taisnīguma un patiesības izjūtu. „Ar *sensus communis* jāsaprot kopējas izjūtas ideja, t.i., tādas spriestspējas ideja, kura savā refleksijā domās (apriori) ņem vērā ikviena cita cilvēka priekšstatīšanas veidu, lai savā spriedumā vadītos it kā pēc kopējā cilvēciskā prāta un līdz ar to izvairītos no ilūzijas, kas atsevišķu subjektīvu nosacījumu dēļ, kurus viegli varētu uzskatīt par objektīviem, kaitīgi ietekmētu spriedumu.”<sup>522</sup> Šo ideju Kants paskaidro arī tuvāk ar vienu no sapratnes maksimām – „domāt, nostādot sevi jebkura cilvēka vietā”.<sup>523</sup>

Darbā „Tikumumu metafizikas pamati” (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*) (1785) Kants formulē gan hipotētisko, gan kategorisko imperatīvu. Tikumiskais likums kategoriskā imperatīva formā ietver jebkura subjekta mērķa saskaņu gan pašam ar sevi, gan ar citiem,

<sup>521</sup> **Böhler D.** Dialogreflexive Sinnkritik als Kernstück der Transzendentalpragmatik. Karl Otto Apels Athene im Rücken. // *Reflexion und Verantwortung: Auseinandersetzungen mit Karl-Otto Apel*. Hrg. von Dietrich Böhler, Matthias Kettner, Gunnar Skirbekk. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003, S. 41.

<sup>522</sup> **Kants I.** *Spriestspējas kritika*. Tulk. Kūlis R. Rīga: Zvaigzne ABC, 2003, 109. lpp.

<sup>523</sup> Ibid.



tā tad implicē vienprātības prasību, ko paredz ētikas diskursa noteikumi. „Tas, kas kalpo par gribas saskaņas pašai ar sevi objektīvo pamatu, ir mērķis. Ja šis mērķis ir dots tikai caur prātu, tam ir jābūt vienādi derīgam visām ar prātu apveltītām būtnēm.”<sup>524</sup>

Kants norāda uz atšķirību starp hipotētisko imperatīvu un kategorisko imperatīvu: "Kad es domāju *hipotētisko* imperatīvu vispār, tad es nezinu iepriekš, kāds būs tā saturs: līdz man ir dots nosacījums (*Bedingung*). Bet, ja es domāju *kategorisko* imperatīvu, tad es uzreiz zinu, kāds ir tā saturs. Jo tā kā imperatīvs ārpus likuma satur tikai maksimas nepieciešamību būt atbilstīgai šim likumam (*diesem Gesetze gemäß zu sein*), bet likums neietver nekādu nosacījumu, kas to ierobežo, tad pāri nepaliek nekas cits kā vienīgi likuma vispārīgums (*Allgemeinheit*), kuram ir jāatbilst rīcības maksimai, un vienīgi imperatīvs parāda šo atbilstību patiešām kā nepieciešamu. Ir tā tad tikai viens vienīgais kategoriskais imperatīvs, un proti, šis:

Rīkojies tikai pēc tās maksimas, caur kuru tu vienlaicīgi vari gribēt, lai tā kļūtu par vispārīgu likumu.”

„Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde.”<sup>525</sup>

Šis ir kategoriskā imperatīva pamatformulējums. Zemsvītras piezīmē ir arī paskaidrots, kas ir maksima un kas ir imperatīvs: „Maksima ir rīcības subjektīvais princips, un tai jātiek nošķirtai no *objektīvā principa*, proti, praktiskā likuma. Tā [maksima] satur tikai praktisku regulu (*Regel*), kas regulē (*bestimmt*) prātu atbilstoši subjekta nosacījumiem (bieži nezināšanai vai subjekta nosliecēm), un ir tā tad princips, pēc kura subjekts *rīkojas*; likums turpretī ir objektīvais princips, saistošs (*gültig*) katrai saprātīgai būtnēi, un princips, pēc kura ir *jārīkojas*, tas nozīmē – imperatīvs.”<sup>526</sup>

Par kategorisko imperatīvu Kants saka: „Tā kā likuma vispārīgums, pēc kura norisinās sekas (*Wirkungen*), veido to, ko vispārīgajā sapratnē (pēc formas) sauc par *dabu*, t.i., lietu esamību, ciktāl to [esamību] nosaka vispārīgi likumi, tad pienākuma vispārīgais imperatīvs varētu skanēt arī šādi:

Rīkojies tā, it kā tavas rīcības maksimai caur tavu gribu vajadzētu kļūt par vispārēju dabas likumu.

---

<sup>524</sup> Kant I. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. // Mit einer Einleitung. Hrg. von Bernd Kraft und Dieter Schönecker. Hamburg: Meiner, 1999, S. 45.

<sup>525</sup> Ibid. S. 44.– 45.

<sup>526</sup> Ibid.

„Handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetz werden solle.”<sup>527</sup>

Kants dod četrus dažādus piemērus, lai paskaidrotu kategoriskā imperatīva darbību un tā atšķirību no hipotētiskā imperatīva.

**Piemērs par pašnāvību.** Cilvēks piedzīvo virkni sliktu lietu savā dzīvē, viņu pārņem bezcerība, viņam dzīve ir līdz kaklam (*Überdruß am Leben*). Jautājums ir šāds: Vai viņam nav „pienākums pret sevi” „atņemt sev dzīvību”? Viņš jautā, vai viņa rīcības maksima var kļūt par vispārīgu dabas likumu? Bet šī maksima rodas no pašmīlestības (*Selbstliebe*), proti, ja manā dzīvē ilgākā laika posmā draud vairāk ļaunuma nekā patīkamu lietu, tad es sev dzīvi saīsinu. Bet vai pašmīlestības princips var kļūt par vispārīgu dabas likumu? Un atbilde ir šāda: „Bet šeit ir drīz redzams, ka daba, kuras likums būtu, tai pašai sajūtai (*Empfindung*), kuras uzdevums ir virzīt dzīvības uzturēšanu (*Beförderung*), likt dzīvību pašu iznīcināt, būtu pati ar sevi pretrunā un tātad nepastāvētu kā daba, tādējādi šī maksima neiespējami varētu būt vispārīgs dabas likums, un tātad [tā ir] galējā pretrunā ar katra pienākuma augstāko principu.”<sup>528</sup>

**Piemērs par meliem.** Cilvēks ir spiests aizņemties naudu. Viņš zina, ka naudu nevarēs atdot atpakaļ. Bet viņš arī zina: ja viņš neapsolīs naudu noteiktā laikā atdot atpakaļ, tad viņam neviens vairs neaizdos. Viņš ar prieku apsola, bet sev arī jautā: vai tas nav neatļauti un pret pienākumu – sev šādā veidā palīdzēt tikt ārā no grūtībām? Viņa maksima, kas varētu kļūt par likumu, skan šādi: ja man šķiet, ka atrodos naudas grūtībās, tad es aizņemšos naudu un apsolišu to atmaksāt, lai gan es jau tobrīd zinu, ka tas nekad nenotiks.<sup>529</sup> Šī maksima ir savienojama ar pašmīlestības maksimu, bet vai tā ir taisnīga (*recht*)?<sup>530</sup> Jautājums – vai tā var kļūt par vispārīgu likumu? Kanta atbilde ir – nē: „Jo tāda likuma vispārīgums, [kas paredzētu], ka katrs, kuram liekas, kas viņš atrodas grūtībās, var apsolīt, kas viņam ienāk prātā, ar nodomu [solījumu] neturēt, padarītu apsolišanu un mērķi, kas ar to kādam var būt, neiespējami, jo neviens nedomātu, ka viņam kaut kas ir apsolišs, un smietos par visiem šādiem izteikumiem kā paštīksminošiem meliem.”<sup>531</sup>

**Piemērs par talantu.** Kāds atklāj sevī talantu, kas padarītu viņu par derīgu cilvēku, ja vien šo talantu nedaudz izkoptu. Bet šis cilvēks jūtas ērti tā kā ir un labāk nododas baudām nekā izkopj savas dāvanas. Bet vai šāda rīcība ir savienojama ar pienākuma jēdzienu? Jā, jo

<sup>527</sup> Kant I. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. // Mit einer Einleitung. Hg. von Bernd Kraft und Dieter Schönecker. Hamburg: Meiner, 1999, S. 45.

<sup>528</sup> Ibid. S. 46.

<sup>529</sup> Ibid.

<sup>530</sup> Ibid. 46.–47.

<sup>531</sup> Ibid. S. 47.

„pēc šāda vispārīga likuma daba vēl aizvien var pastāvēt”.<sup>532</sup> Taču ir neiespējami, ka cilvēks var gribēt (*wollen*), ka šāds princips kļūst par dabas likumu: „Jo kā saprātīga būtne viņš nepieciešami vēlas, lai viņā tiktu attīstītas visas spējas, jo tās taču viņam ir dotas un ir noderīgas visiem iespējamiem nodomiem.”<sup>533</sup>

**Piemērs par palīdzēšanu citiem.** Kādam iet labi. Viņš redz, ka citi cīnās ar dažādām problēmām. Viņš varētu palīdzēt, bet viņš domā: tas neattiecas uz mani; kāds var būt arī laimīgs, un es viņam neko neņemšu nost un pat neapskaudīšu; bet man nav nekāda prieka kādam palīdzēt tikt galā ar viņa problēmām. Kants secina, ka šāda attieksme var būt dabas likums, proti, cilvēka dzimums turpinātu pastāvēt, varbūt pat vēl labāk pastāvētu nekā ar visādiem labdariem, bet ir neiespējami gribēt (*wollen*), ka šāds princips kļūtu par vispārīgu dabas likumu: „Jo griba, kas to nolemtu, būtu pretrunā pati ar sevi, jo var taču dažreiz gadīties, ka viņam ir nepieciešama citu mīlestība un līdzdalība, un tad viņš šāda viņa paša gribā radušos dabas likuma dēļ laupītu sev visas cerības uz atbalstu, ko viņš sev vēlas gūt.”<sup>534</sup>

Kants ar šiem piemēriem vēlas uzsvērt, ka ir principi, kuri nemaz nevar pastāvēt kā dabas likums, un ir principi, kuri var pastāvēt kā dabas likums, un tomēr nevar gribēt, ka tie kļūst par dabas likumu, jo šādā gadījumā griba būtu pretrunā ar sevi.<sup>535</sup> Lai ietvertu visus šos gadījumus, kategoriskajā imperatīvā ir runa par gribēšanu un nevis varēšanu kaut ko atzīt par vispārīgu likumu.

Formulējums, kas izsaka „autonomijas” principu:

„Rīkojies tā, ka griba caur savu maksimu varētu vienlaicīgi uzlūkot sevi kā likumdodošu.”

„Handle so, dass der Wille durch seine Maxime sich selbst zugleich als allgemein gesetzgebend betrachten könne.”<sup>536</sup>

Kants runā arī par gribas saistījumu ar mērķi un par cilvēces mērķi: „Griba tiek domāta kā spēja, atbilstoši priekšstatam par noteiktiem likumiem, pašai sev noteikt rīcību. Un šādu spēju var sastapt tikai saprātīgā būtnē. Tas, kas gribai kalpo par savas pašnoteikšanās objektīvo pamatu, ir *mērķis*, un šis mērķis, ja to dod tīrs prāts, ir vienādi saistošs (*gelten*) visām saprātīgām būtnēm.”<sup>537</sup> Bet sakot, ka eksistētu kaut kas, „kā *esamībai pašai sevī* ir absolūta vērtība, kas *kā mērķis pats par sevi* varētu būt noteiktu likumu pamats, [tiek teikts],

---

<sup>532</sup> Ibid.

<sup>533</sup> Ibid.

<sup>534</sup> Ibid. S. 48.

<sup>535</sup> Ibid. S. 48.–49.

<sup>536</sup> **Kant I.** *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten.* // Mit einer Einleitung. Hrg. von Bernd Kraft und Dieter Schönecker. Hamburg: Meiner, 1999, S. 45.

<sup>537</sup> Ibid. S. 52.–53.

ka viņā un tikai viņā vienīgajā būtu rodams iespējama kategoriska imperatīva, t.i., praktiska likuma pamats.”<sup>538</sup> Un Kants saka: cilvēks un vispār katra saprātīga būtne *eksistē* kā mērķis pats par sevi un *ne kā tikai līdzeklis* patvaļīgai lietošanai priekš tās vai citas gribas [..].”<sup>539</sup> Līdzekļi saucas „lietas” (*Sachen*), bet saprātīgas būtnes saucas „personas” (*Personen*).

Tātad visām saprātīgām būtnēm ir viens gribas pamats un mērķis – cilvēks, attiecībā pret kuru tās regulē un vērtē savu rīcību. Līdz ar to ir iespējams vēl viens kategoriskā imperatīva formulējums – „cilvēces” formulējums:

„Rīkojies tā, ka tu ne tikai savā personā, bet arī jebkura cita personā jebkurā laikā vienlaicīgi pieprasi cilvēci kā mērķi, nekad tikai kā līdzekli.”

*„Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person, als auch in der Person eines jeden anderen jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest.”*<sup>540</sup>

Formulējums, kas izsaka prāta vienotības principu – prāta saskaņu pašam ar sevi, ir saistīts ar mērķu principu:

„Rīkojies tā, it kā tu caur savu maksimu katrā laikā būtu likumdodošs loceklis kopējā mērķu valstībā.”

*„Handle so, als ob du durch deine Maxime jederzeit ein gesetzgebendes Glied im allgemeinen Reich der Zwecke wärest.”*<sup>541</sup>

Kants arī izvērtē iepriekš aprakstītos piemērus jaunā – „cilvēces” un „mērķa” – formulējuma kontekstā.

**Piemērs par pašnāvību.** Tiek jautāts, vai pašnāvība ir savienojama ar ideju par cilvēci kā mērķi pašu par sevi?<sup>542</sup> Kanta atbilde ir – nē: „Ja cilvēks, lai izbēgtu no kāda grūta stāvokļa, iznīcina pats sevi, tad viņš lieto personu *vien tikai kā līdzekli*, lai uzturētu paciešamu stāvokli līdz dzīves beigām.”<sup>543</sup> Un Kanta secinājums ir: „Tātad es nevaru attiecībā pret cilvēku manā personā iedomāties viņu sakropļot, samaitāt vai nogalināt.”<sup>544</sup>

**Piemērs par meliem.** Ir saprotams, ka nepatiesa solījuma sniedzējs izmanto otru cilvēku tikai kā līdzekli, bet nekādā aspektā arī kā mērķi.<sup>545</sup>

Ar **piemēru par talantu** Kants uzsver vēl vienu lietu – rīcība ne tikai nedrīkst būt pretrunā ar mērķi, bet tai ir jābūt tieši vērstai uz šo mērķi: „nepietiek ar to, ka mūsu rīcība nav

---

<sup>538</sup> Ibid. S. 53.

<sup>539</sup> Ibid.

<sup>540</sup> Ibid. S. 54.–55.

<sup>541</sup> Ibid.

<sup>542</sup> Ibid. S. 55.

<sup>543</sup> Ibid.

<sup>544</sup> Ibid.

<sup>545</sup> Ibid.

pretrunā ar cilvēci mūsu personā kā mērķi pašu par sevi, tai [rīcībai] ir arī *jāsaskan ar to*.”<sup>546</sup> Sava talanta neīstenošana gan it kā patur cilvēci kā mērķi, bet neko nedara, lai veicinātu šī mērķa apliecināšanu.

**Piemērs par palīdzību citiem:** līdzīgi kā tas ir gadījumā ar talantu, nepalīdzēšana citiem (nenodarot viņiem neko ļaunu) nozīmē tikai nerīkoties pretēji cilvēcei kā mērķim. Taču Kants uzsver, ka pienākums ir rīkoties saskaņā ar šo mērķi: „Cilvēce gan varētu pastāvēt, ja neviens nekādi neveicinātu otra laimi, bet neko tai [arī] apzināti neatņemtu; vienīgi tā taču ir tikai negatīva un ne pozitīva saskaņa (*Übereinstimmung*) ar *cilvēci kā mērķi pašu par sevi*, ja kāds arī citu [cilvēku] mērķus netiecas atbalstīt, ciktāl viņš var. Jo subjekta, kurš ir mērķis pats par sevi, – viņa mērķiem –, ja šim priekšstatam [par cilvēci kā mērķi] manī ir jāizraisa *pilna iedarbība*, – ir jābūt, cik iespējams, arī *maniem mērķiem*.”<sup>547</sup>

Ir pilnīgi skaidrs, ka kategoriskais imperatīvs implicē intersubjektivitāti, ko pieprasa diskursētika, jebkurā tā formulējuma versijā. Turklāt katrs formulējums sākas ar aicinājumu: „rīkojies...“, kas ietver tādu pašu jēgu kā komunikatīvā rīcība, par kuru runā Apels un Hābermāss. Aicinājums uz rīcību ir aicinājums uz komunikāciju, cita saprašanu. Komunikācija – tā ir citu saprašana un „savas maksimas virzīšana bez spēka pielietošanas, lai nevis inscenētu brīvību, bet lai būtu brīvībā balstīta“.<sup>548</sup>

Tieši saistībā ar kategorisko imperatīvu galējā pamatojuma nepieciešamību mēģina pierādīt Hesle. Viņš norāda, ka par kategoriskā imperatīva iespējamību Kanta kontekstā mēs varam runāt tikai tad, ja pastāv ne-hipotētiska izziņa. Citādi mēs varētu runāt tikai par hipotētisko imperatīvu, kas varētu izpausties šādi: „Ja tu gribi, lai tev būtu **a**, tad tev ir jādara **b**. Bet kuru **a** es gribu, tas ir pilnīgi manā ziņā, – nav kritēriju, kas šķirtu leģitīmus no neleģitīmiem mērķiem. Un, ja vēl norādām uz to, ka visi cilvēki tiecas pēc laimes, tad pret jebkuru eidemonistisku ētiku pāri paliek tikai vecais iebildums, ka mēs nevaram izslēgt to, ka ir radījumi, kas kļūst laimīgāki tad, ja viņi rīkojas noziedzīgi, nekā tad, ja viņi to nedara.”<sup>549</sup> Varam iebilst šīm Hesles pārdomām, jo diskurss neizslēdz ne patiesības, ne arī normu pareizības kritērijus. Ja arī kādam no minētajiem „radījumiem“ izdotos racionāli attaisnot savu pārliecību, diez vai viņa izteikumi tiktu vispārināti un atzīti par patiesiem un viņa ierosinātā norma – par pareizu.

<sup>546</sup> Ibid. S. 56.

<sup>547</sup> Ibid.

<sup>548</sup> **Kuhlmann W.** Solipsismus in Kants praktischer Philosophie und die Diskursethik. // *Kant in der Diskussion der Moderne*. Hrg. von Schönrich G. und Kato Y. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997, S. 368.

<sup>549</sup> **Hesle V.** *Tagadnes krīze un filosofijas atbildība*. Tulk. Vuss-Mundeciema L. Rīga: FSI, 2011, 520. lpp.

### 4.3. Diskursētikas un Kanta ētikas attiecības

#### 4.3.1. Diskursētikas un Kanta ētikas galvenie principi

Veicot argumentatīva ētikas diskursa analīzi, saprotam, ka diskursa funkcijas izpaužas divos virzienos: pirmkārt, tas ir telpā un laikā neierobežots komunikācijas process neierobežota skaita dalībnieku kopībā. Otrkārt, diskursa mērķis ir konsenss, kura rezultātā tiek pamatotas normu pretenzijas uz derīgumu. Diskursa struktūras analīzes gaita Apelam un Hābermāsam ir ļoti līdzīga, turklāt tajā ir atrodami Kanta ētikas vadmotīvi. Taču ļoti grūti saskatīt kontinuitāti starp abiem filosofiem ētikas pamatošanas ziņā.

Apela ētika ir vienīgi galēji pamatota ētika, diskursa situācijas neapejamība ir šī pamatojuma transcendentāls nosacījums, tiesa gan, tikai ideālā komunikācijas kopībā. Hābermāsa diskursētika nenoliedz, ka cilvēki spriež morāli, un arī nenoliedz, ka cilvēki var atrasties (cilvēku socializācijas struktūras to pieprasa) neapejamās argumentācijas situācijās, taču šis ir tikai epistēmisks konstatējums, kas neliecina, ka cilvēki ir morāli.

No vienas puses, Apels paplašina Kanta transcendentālismu un piedāvā intersubjektīvi reflektīvu transcendentālu filosofiju, no otras puses, Apela pieeja principiāli ir atšķirīga no Kanta, proti, viņš empīriskā valodas lietojumā saskata kopīgās saprašanās apriorās struktūras un tātad arī morāles sākotnes. Taču Kants par to nerunā, viņš pat nemēģina saistīt tikumiskā likuma pamatojumu ar empīriskiem aktiem. Skatot to kā „prāta faktu”, viņš akcentē prāta preferenci būt šādam likumam, viņš atsedz cilvēka privilēģiju būt morālai būtnei atšķirībā no dabas. Kants pats atzīst, ka morālo likumu, proti, ka cilvēks ir morāla un brīva būtne un spēj rīkoties atbilstoši tikumiskajam likumam, nav iespējams iegūt dedukcijas ceļā. Morālais likums mums ir dots, it kā tas būtu tīrā prāta fakts, mēs to apzināmies *a priori*, taču „morālā likuma objektīvo realitāti tātad nevar pierādīt nekāda dedukcija, nekāda teorētiskā spekulatīvā vai empīriski atbalstītā prāta piepūle un tātad, ja arī mēs gribētu atsācīties no apodiktiskās drošības, to nevar apstiprināt un tādējādi pierādīt *a posteriori* nekāda pieredze, un tomēr [šī realitāte] pati par sevi nav apšaubāma”.<sup>550</sup>

Apels saskata, ka Kanta metafiziskais „mērķu valstības” jēdziens, kas ietver tīro prāta būtņu (*Vernunftwesen*) savstarpējo attiecību kopību, bija nepieciešams, lai tajā iekodētu kategoriskā imperatīva universālo derīgumu. Taču šajā koncepcijā var tikt iešifrēta ideālas komunikatīvas kopības transcendentālās argumentācijas priekšnoteikuma metafiziskā anticipācija.<sup>551</sup> Šai kontrafaktiskai anticipācijai, kas, protams, nevar būt atvedināma no

<sup>550</sup> **Kants I.** Praktiskā prāta kritika. // *Prolegomeni. Praktiskā prāta kritika*. Tulk. R. Kūlis. Rīga: Zinātne, 2006, 202. lpp.

<sup>551</sup> **Apel K. O.** Diskursethik, Demokratie und Völkerrecht. // *Diskurs und Reflexion*. Hrg. von Kellerwessel W., Cramm W., Krause D., Kupfer H. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2005, S. 68.

empīriskiem faktiem un ko mēs varētu saprast kā apriorismu, ir jābūt saistītai ar jebkuru nopietnu argumentu, kas pretendē uz universālu derīgumu. Šāda argumentācija nav metafiziska, bet veido diskursētikas transcendentālpragmatisko pamatu.<sup>552</sup> Kanta „prāta fakts” (*Faktum der Vernunft*) implicē iespēju izvairīties no morālisko normu atvedināšanas no empīriskiem faktiem un tajā pašā laikā arī no metafiziskiem pamatiem, bet nonākt pie normām argumentācijas ceļā. „Prāta saskaņa pašam ar sevi” (*Selbstestimmigkeit der Vernunft*) implicē iespēju arī argumentācijas pretrunās katrā nopietnā argumentācijā atpazīt diskursētikas pamatnormas un pamato visiem diskursa kopības (*Diskursgemeinschaft*) neierobežota skaita dalībniekiem vienādas tiesības un vienādu līdzatbildību diskursam pakļauto morālisko problēmu risināšanā. Tātad ideāla komunikācijas kopība, kas var pretendēt uz ētisko normu universāla derīguma pamatošanu, kā arī prasīt šo normu izpildīšanu, implicē kategoriskā imperatīva universālismu.

Morāliskas dabas problēmu gadījumā vienošanās notiek par situatīvi pietuvinātu normu realizāciju. Konsensa princips nosaka, ka normu derīgumu – atbilstoši komunikatīvā principa konsekvencēm – akceptē visas personas, kas piedalās. Apela gadījumā konsensa universalizējošais princips (*Universalisierungsprinzip der Konsensbildung*) implicē Kanta kategoriskā imperatīva „diskursētisko atbilstību un konkretizāciju”.<sup>553</sup>

Vairākos savos darbos, piemēram, „Morālā apziņa un komunikatīvā rīcība” un „Diskursētikas komentārs” Hābermāss analizē universālisma jēdziena izpratni dažādās interpretācijās un konstatē, ka šis jēdziens diezgan bieži parādās, ja runājam par ētikas vai morāles problemātiku šodien, kā arī saistībā ar filosofijas vēsturē pastāvošajām pieejām dažādu ētisku pozīciju skaidrojumam. Kā jau minēts, bieži universālismu piedēvē Kanta ētikai jeb tā dēvētai „Kanta tipa ētikai”. Ja mēs attiecinām universālisma jēdzienu uz diskursētiku, šis jēdziens noteikti tiek koriģēts. Hābermāss uzsver, ka tiek novilkta krasa robeža starp „abstrakti universālo” morāles jēdzienu, ko pauž Aristoteļa, Kanta, Hēgeļa ētikas tradīcijas, un mūsdienu pretrunīgo relatīvisma jēdzienu.<sup>554</sup> Pilnīgi nodalot ētikas un morāles jēdzienus, saistot ētisko ar mācību „par labu dzīvi”, Hābermāss norobežojas no ētiskā analīzes, uzskatot, ka šodien tā nav aktuāla, lai gan nenoliedz tai milzīgu lomu filosofijas vēsturē. Taču morāles problemātiku viņš izvirza priekšplānā, saistot to ar taisnīgumu. Par svarīgāko viņš uzskata ne tikai novērst „pārprasta universālisma” piedēvējumu morāles jēdzienam, bet pat mēģina aizstāvēt „deontoloģiski saprasto taisnīgā (*Gerechten*) pārākumu pār labo (*Guten*).<sup>555</sup> Taču tas nenozīmē, ka viņš vēlētos ētiskos jautājumus vispār izslēgt no

---

<sup>552</sup> Ibid.

<sup>553</sup> Ibid.

<sup>554</sup> **Habermas J.** *Erläuterung zur Diskursethik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991, S. 7.

<sup>555</sup> Ibid.

racionālas apspriešanas lauka. Hābermāss nošķir (arī vēsturiskā konteksta analīzē) tikumību no morāles, kā arī taisnīgumu no „labas dzīves” izpratnes.

Analizējot Hābermāsa piedāvātos diskursētikas principus, priekšplānā izvirzās komunikācijas nepieciešamība nevis moralitātes nepieciešamība Kanta nozīmē. Nav pat konsekventi izvirzīt jautājumu, vai cilvēks ir morāla būtne. Veicot runas aktos iekļauto valodisko rīcību vai izvirzot morāles normu derīguma pretenzijas, moralitāte netiek pieprasīta. Moralitāte netiek aplūkota kā nepieciešamība, kā cilvēka būtībai piemītoša sastāvdaļa un nepavisam ne – kā cilvēka brīvība. Hābermāss pats atzīst, ka diskursa rezultātā var tikt panākta racionāli motivēta vienprātība bez piespiešanas, bet tanī pašā laikā „piespiedu kārtā no labāko argumentu puses.”<sup>556</sup> Uz saprašanas orientēto runu vienojošais spēks, kas caur „labāko argumentu bezspaidu spaidiem (*zwanglosen Zwang*)” izsaka derīguma pretenziju akceptanci”,<sup>557</sup> – tieši caur to mēs nokļūstam pie racionalitātes būtības, kas ietver racionāli motivētu vienprātību. Diskursa mērķis ir argumentācijas dalībnieku panāktais konsens attiecībā uz konkrētām normām, kuras var tikt pieņemtas kā pareizas. Konsensu diskursā var sasniegt ar „bezspaidu argumenta spaidiem” (*des Zwangen des zwanglosen Argumentes*). Argumenti iegūst racionālu motivāciju, ja tos atbilstoši pamato ar valodu. Tātad arī racionalitāte Hābermāsa gadījumā netiek nepieciešami pieprasīta. Ne moralitāte, ne racionalitāte nav cilvēku apliecinošas dispozīcijas, tām „jāaktivizējas” tikai konfrontācijas stāvokļos, un prāts nekalpo par normatīvu elementu, kā tas ir Kantam. Hābermāss runā par racionalitāti un moralitāti rīcības kontekstā.

Atbilstoši praktiskajam ētikas diskursam, uz nozīmību var pretendēt tikai tās normas, kuras vienprātīgi atbalsta visi dalībnieki, uz kuriem šīs normas attiecas. Tiek akceptētas tās normas, kuras izsaka vispārīgo gribu.<sup>558</sup> Normu universalitāte tiek pamatota diskusijas procesā, un kā pareizas tiek akceptētas tikai tās normas, kuras pakļaujas universalizācijai un iekļaujas sociālajā un vēsturiskajā telpā. Diskusijas ceļā tiek sasniegta intersubjektīva saprašanās. Izvērtējot šīs konsekvences, Hābermāss piedāvā pārformulēt Kanta kategorisko imperatīvu: „Tā vietā, lai piedēvētu citiem kā obligātu tādu maksimu, kuru es gribētu padarīt par vispārīgu likumu, man ir jāpiedāvā šī maksima kā diskusijas objekts pārējiem, lai pārbaudītu tās pretenzijas uz universalitāti (*Universalitätsanspruch*).”<sup>559</sup> Hābermāss paskaidro, ka akcents šajā gadījumā tiek pārcelts no tā, ko katrs atsevišķais, nesastopoties ar iebildumiem, var vēlēties kā kopēju likumu, uz to, ko visi vienprātīgi vēlas atzīt par

---

<sup>556</sup> **Habermas J.** Rationalitäts- und Sprachtheorie. // *Philosophische Texte*. Bd. 2. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2009, S. 17.

<sup>557</sup> Ibid.

<sup>558</sup> **Habermas J.** *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983, S. 73.

<sup>559</sup> Ibid. S. 77.



universālu normu. Problemātiski ir panākt līdzsvaru šajā situācijā starp subjekta gribas autonomiju un tās pakārtošanu „vispārīgai gribai”, kas izsaka objektīvu likumu.

Hābermāss aktualizē divas būtiskas tendences un norāda, ka diskursētika balstās uz diviem dažādiem pamatpieņēmumiem, pirmkārt, pretenzijai uz nozīmību ir kognitīvs raksturs un tieši uz šo kognitīvo raksturu Hābermāss liek uzsvaru kā pretenzijai uz patiesību,<sup>560</sup> otrkārt, tā ir jāpamato reālā diskursā. No vienas puses, normu pasaule ir objektīva attiecībā pret diskursu, normatīvā nozīmība sakņojas pašās normās (kognitīvs raksturs), un tā tiek pausta konstatīva valodas akta formā. No otras puses, tā jāpamato argumentācijas procesā neformālās loģikas ietvaros. Morāles normas, kas ir universālas un nenosacītas, piemēram, „nedrīkst nogalināt”, pretendē uz nozīmību un patiesību neatkarīgi no tā, vai visi tam piekrīt. Šeit veidojas pretruna. Normatīvās pretenzijas uz nozīmību atšķiras no teorētiskā diskursa pretenzijām uz patiesību. Pastāv atšķirība un zināma veida asimetrija starp propozicionālo aktu (pretenzijas uz patiesību) un normatīvo aktu (pretenzijas uz pareizību). Hābermāss mēģina to atrisināt, norādot, ka jau sākotnēji normu apstiprināšana sabiedrībā ir kodēta divējādi, jo motīvi, kas atzīst normas pretenzijas uz nozīmību, var būt balstīti kā uz pārliecību, tā uz sankcijām vai arī iekšējās pārliecības un ārējā spiediena sarežģītu sajaukumu.<sup>561</sup>

Šo ētikas diskursa teorētisko problēmu akcentē Liotārs, analizējot zināšanu leģitimitātes problēmu postmodernajā laikmetā. Viņš norāda uz patiesības leģitimitātes problēmu diskursa kontekstā attiecībā uz ētiskajā, sociālajā un politiskajā praksē iesaistīto sarunu biedru autonomiju. Proti, – „atšķiras relevance, kas piemīt denotatīvam izteikumam ar kognitīvu vērtību, un relevance, kas piemīt ieteicošam izteikumam ar praktisku vērtību, un tātad atšķiras arī tiem piemītošās kompetences”.<sup>562</sup> Ja izteikums, kas apraksta realitāti, ir patiess, no tā neizriet, ka uz to balstīts ieteicošs izteikums, kura rezultātā būtu nepieciešams mainīt realitāti, būs taisnīgs.<sup>563</sup> Te gan prāta autonomija kļūst nosacīta, jo diskursīvais risinājums šai problēmai ir sarunu biedru pārliecināšana. Nav iespējams runāt par prāta vienotības principa un praktiska vispārīga likuma klātbūtni Kanta nozīmē.

Tātad ir grūti saskatīt vienotu koncepciju diskursētikas pamatošanai. Vienu no atbilstošākajām diskursētikas definīcijām dod Gerhards Šonrihs (*Schönrich*) (1994): „Diskursētiku var saprast kā Kanta ētikas transformāciju ar skaidru mērķi saasināt morālisko perspektīvu tā, ka var tikt aptvertas un novērtētas līdz šim šķietami apslēptās sekas un

---

<sup>560</sup> Ibid. S. 78.

<sup>561</sup> Ibid. S. 73.

<sup>562</sup> **Liotārs Ž. F.** *Postmodernais stāvoklis. Pārskats par zināšanām.* Tulk. Lapinska I. Rīga: Laikmetīgās mākslas centrs, 2008, 84. lpp.

<sup>563</sup> Ibid.

blakusparādības.”<sup>564</sup> Tātad **diskursētika uzrāda moralitāti kā aktualitāti**, tā norāda, ka, risinot konkrētu ētisku situāciju, vienmēr pastāv universāla morāla perspektīva, kas nav situatīvi laikā un telpā ieslēgta, bet atver kādas nenosacītas, visiem kopīgas realitātes iespējamību.

Volfgang Kūlmans (2007) uzskata, ka „morāliski pareizais visā tīrībā (*Reinheit*) un stingrā nozīmē”<sup>565</sup> ētikā var ienākt tikai ar divām sistēmiskām pozīcijām: 1) pašam morālprincipam kā morāli pareizā mērogam, kā instancei, kas novērtē un nepieciešamības gadījumā korigē morāli pareizo, ir jāsatur morāli pareizais tā tīrībā; 2) katrā konkrētajā situācijā no visiem viedokļiem optimāli taisnīgas kļuvušas rīcības gadījumā morāli pareizais tīrā nozīmē nevar tikt pausts normās, jo normas vienmēr tiek pakļautas apspriešanai.

Kūlmans norāda, ka Hābermāsa diskursētika draud pazaudēt morālisko skatpunktu, jo vairāk tiecas iniciēt to kā tiesību modeli. Hābermāsa koncepcijā ētika nepastāv kā orientējoši disciplinējošs modelis, uzsvars tiek likts uz praktisku diskursu kā komunikatīvu procesu, no vienas puses, un uz mērķorientētu normu pamatošanas pielietojuma diskursu, no otras puses. Taču Apels, kā atzīst Kūlmans, pieslejas Kantam vairāk nekā „to atļauj paradigmatisks pavērsiens no apziņas filosofijas uz valodas filosofiju”, turklāt paplašinot Kanta transcendentālās filosofijas projektu.

Vai varam uzskatīt, ka diskursētika saglabā Kanta tradīcijas galvenos principus, vai mēs šodien vispār varam runāt par noteiktu principu stabilitāti un leģitimitāti?

Hābermāss ir pārliecināts, ka Kanta ētikas galvenie principi šodien ir radikāli jākorģē, un tā tas arī notiek, ja mēģinām šo principus lasīt argumentatīva ētikas diskursa gaismā. Hābermāss izvirza priekšplānā Hēgeļa iebildes Kantam, lai parādītu, kādā virzienā diskursētikai vajadzētu rekonstruēt Kanta pieeju. Šo iebilžu īss kopsavilkums ir sekojošs. **Pirmkārt**, iebilde pret Kanta ētikas formālismu, kas izpaužas tā, ka kategoriskais imperatīvs pieprasa abstrahēties no pienākumu vai rīcības maksimu konkrēta satura, kā rezultātā šādai morālā principa lietošanai jānovēd pie tautoloģiskiem spriedumiem. **Otrkārt**, Kanta ētikas abstraktais universālisms izpaužas tā, ka kategoriskais imperatīvs nošķir vispārējo no īpašā – derīgie spriedumi pēc šī principa kļūst nejūtīgi pret īpašo, tie liek palikt ārpusē atsevišķam gadījumam. **Treškārt**, iebilde pret „*Sollen* bezspēcību”, jo kategoriskais imperatīvs nošķir *Sollen* no *Sein*. Turklāt *Sollen* deontoloģiskais akcents kā morāliskais pamatfenomens padara neizbēgamu abstraktu nošķīrumu starp labo un pareizo, starp pienākumu un nosliecēm. Tas noved arī pie jebkuru motīvu abstrakcijas. Mēs nevaram atrast pamatotu un ticamu atbildi uz

<sup>564</sup> Schönrich G. *Bei Gelegenheit Diskurs. Von den Grenzen der Diskursethik und der Letztbegründung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994, S. 17.

<sup>565</sup> Kuhlmann W. *Beiträge zur Diskursethik. Studien zur Transzendentalpragmatik*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 2007, S. 93.

jautājumu „kāpēc mums vispār jārīkojas morāli?”<sup>566</sup> **Ceturtkārt**, iebilde pret „tīrā principa terorismu”, jo kategoriskais imperatīvs nošķir tīros praktiskā prāta principus no gara veidošanās un attīstības procesa un no tā vēsturiskās konkretizācijas. Tādēļ „augstāko principu vārdā iespējamās nemorālas rīcības”.<sup>567</sup>

Kanta ētika ļauj veikt šo pāreju, ko Hābermāss iniciē diskursētikas iespēju kontekstā. Diskursētika ļauj transformēt galvenos Kanta ētikas ētiskos motīvus. Klasisko ētisko pozīciju pārstāvji morāles jautājumus orientē „labas dzīves” virzienā, bet Kanta ētika aktualizē pareizas un taisnīgas rīcības motīvus. Morāliskie spriedumi šajā gadījumā izskaidro, kā „rīcības konflikti” var tikt likvidēti uz racionālas vienprātības pamatiem. Rīcība var tikt pamatota „derīgu normu gaismā”<sup>568</sup> vai normu derīgums – atzīšanas vērtu principu gaismā. Šādā kontekstā mēs varam runāt par **deontoloģisku ētiku**. Diskursētikas pieeja ļauj iedzīvināt deontoloģisko principu tādā nozīmē, ka morālā koncepta pamatā ir prasību jeb rīcības normu jābūtības derīgums (*Sollgeltung*). Taču Hābermāss normatīvo patiesību tver kā derīguma pretenziju patiesības analogu un uzsver, ka šādā kontekstā var runāt par **kognitīvo ētiku**. Kanta gadījumā morāliskā patiesība kā apgalvojoša izteikuma patiesība ir jānošķir no normu jeb pavēļu pareizības, ko dod jābūtības izteikumi (*Sollensätze*), jo Kants nošķir teorētisko prātu no praktiskā prāta. Kognitīvai ētikai jāatbild uz jautājumu, kā var tikt pamatoti normatīvie izteikumi.

Kanta gadījumā kategoriskais imperatīvs darbojas kā pamatošanas princips, kas vispārīgas rīcības normas atzīst par pareizām. Morāliskajā nozīmē pamatoto visām prāta būtnēm ir jāvar gribēt.<sup>569</sup> Šādā nozīmē varam runāt par **formālistisku ētiku**. Diskursētika saglabā Kanta ētikas pozīciju attiecībā uz formālismu. Formālistiskā ētika var paredzēt par strīdīgiem morāli praktiskiem jautājumiem rast racionāli motivētu vienprātību, kā to mēģina darīt diskursētika. Kategoriskajam imperatīvam, kas ietver Kanta ētikas **universālisma** garu, diskursētikā atbilst Hābermāsa postulētais universalizācijas princips (U): „Katrai derīgai normai ir jāapmierina nosacījums, ka iespējamās sekas un blakusiedarbības, kas paredzami izrietēs no *vispārīgas* [normas], ievērošanas, lai apmierinātu *katra atsevišķā* intereses, var brīvprātīgi akceptēt visi iesaistītie (*Betroffene*). Šai normai var tikt dota priekšroka salīdzinājumā ar zināmas alternatīvas regulācijas iespējas izpausmēm)”. Savukārt procedurālo pamatu garantē diskursa princips (D): „Tikai tās morāles regulas var pretendēt uz derīgumu, kuras var saņemt visu skarto (*Betroffene*) kā kāda praktiskā diskursa dalībnieku piekrišanu.”

<sup>566</sup> Sal.: **Habermas J.** *Erläuterung zur Diskursethik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991. S. 11.– 30.

<sup>567</sup> Ibid. S. 10.– 11.

<sup>568</sup> Ibid. S. 11.

<sup>569</sup> Ibid. S. 12.

Šie ir diskursētikas formālie principi. Ja runājam par šo principu saistījumu ar kategorisko imperatīvu, jāsaka, ka tie ir paša diskursa kā procedurāla pamata priekšnosacījumi, taču tie, lai arī nedod nekādu morāles normu kriteriālo pamatu, „piespiež” uz rīcību, kuras mērķis ir rast patiesu saprašanos. Varam runāt par šo principu universālismu tikai paša diskursa iekšienē.

Diskursētika ir Kanta ētikas transformācija, kas, tās autoru un analītiķu vārdiem runājot, saasina un paplašina tieši Kanta ētikas „vājos punktus”, bet tās galvenos principus neatceļ, proti, tā neatceļ universālismu, kognitīvismu, deontoloģismu un formālismu. **Pirmkārt**, diskursētika atzīst kognitīvismu tādā ziņā, ka morāles principi ir prāta atziņas privilēģija. **Otrkārt**, diskursētika atzīst formālismu tādā ziņā, ka morālie principi ir praktiskā prāta maksimas pārbaudošā nozīmē. To, ko Kants ietver brīvās gribas jēdzienā, – tas tiek pārcelts uz formāli procedurālo principu, kas kalpo kā fundējoša forma, lai praktiskā diskursā pamatotu materiāla satura normas. **Treškārt**, diskursētika atzīst universālismu kā morālisko spriedumu universālismu.

Fundamentālo normu vispārnozīmība abstrahējas no Kanta, tā abstrahējas uz pamatošanas jomu atbilstoši situatīvi pietuvinātai indivīdu interešu un prasību valodiskai artikulācijai. **Ceturtkārt**, deontoloģisko principu diskursētika pārņem tajā ziņā, ka tā atsakās no teleoloģisko ētiku koncepcijām, nepiesaistoties nekādu dzīvesformu konkrētībām, darot par „pienākumu” tieši universālo morāli.

Varam uzskatīt, ka **galvenais diskursētikas sniegums ir tieši intersubjektīvā un komunikatīvā iespēja, kas ietver iespēju mācīties, ieklausīties citos un iespējami mainīt katra atsevišķā šauri nosacītās intereses**. Grūti būtu pārvērtēt terapeitiskās sarunas efektivitāti un nozīmību. Daži kritiķi, piemēram, Hesle, gan saskata stratēģiskas rīcības iezīmes mācīšanās procesā, taču tam ir arī pozitīvais aspekts, proti, tie, kuri nezina, tiek savā veidā „piespiesti saprast”. Bez mācīšanās procesa diskurss nemaz nebūtu iespējams; ja mēs katrs paliktu pie sava sākotnējā viedokļa, konsenss kā rezultāts izpaliktu. Tas savā ziņā atbilst Kanta prasībai, ka pienākums realizēt morālu rīcību darbojas tikai ar piespiešanu un ne citādi. Cilvēkā ir morāles potencialitāte, bet uz pareizu rīcību tam jātiek pamudinātam un atmodinātam, diskursētikas gadījumā tas ir iespējams komunikācijas procesā.

#### ***4.3.2. Problēmas un neatrisinātie jautājumi: vai varam runāt par diskursētiku kā Kanta racionālas ētikas transformāciju?***

Kanta hipotētiskajam imperatīvam atbilst Pīrsa „Lekcijās par pragmatismu” (1903) formulētā pragmatisma principa definīcija, kas ietver pragmatisko maksimu: „Pragmatisms ir

princips, ka katrs teorētisks spriedums, kas var tikt formulēts īstenības izteiksmes teikuma formā, ir sarežģīta domas forma, kuras vienīgā nozīme (vienai tādai vispār ir jābūt) ir tās tendencē dot atbilstošu praktisku derīguma maksimu, kura var tikt izteikta vēlējuma izteiksmes teikumā, kurā palīgteikums ir imperatīva formā.”<sup>570</sup>

Šādu subjektīvu maksimu katrs var aktualizēt diskursā. Arī Hābermāss norādījis, ka mēs katrs **jebkuru** savu maksimu varam piedāvāt kopīgai iztirzāšanai, apstiprināšanai un pārbaudei. Diskursīvais normas izvēles modelis ir redzams arī Kanta spriedumos. Tas parāda, kā mēs domu eksperimenta rezultātā varam izvēlēties pareizu rīcību. Taču tikai ārēji tas atgādina spriešanas procesu diskursā. Kantam morālais likums ir transcendentāli pamatotas gribas brīvības radīts. Tikumisko likumu mēs varam atrast prātā, nekādā ziņā tas nav atvedināms no empīriskās realitātes, un „praktisko brīvību var definēt arī kā gribas neatkarību no jebkura cita likuma, izņemot vien morālo likumu”.<sup>571</sup>

Kants arī parāda, ka, lai arī tas nav viegli, nepieciešams atšķirt empīriskos motīvus no morālajiem motīviem – „katrā laikā var izdarīt eksperimentu ar ikviena cilvēka praktisko prātu, lai atšķirtu morālo (tīro) noteicējpmatu no empīriskā, proti, ja viņš empīriski aficētajai gribai (piemēram, tā [cilvēka] gribai, kurš labprāt samelotu, ja ar to viņš varētu sev ko iemantot) pievieno morālo likumu (kā noteicējpmatu)”.<sup>572</sup> Protams, individuālās vēlmes no vispārīgā likuma ir jānošķir, taču nav nepieciešams tos pretnostatīt: „Taču laimes principa atšķiršana no tikumības principa tāpēc nebūt nav abu šo principu pretstatīšana un tīrais praktiskais prāts nebūt neprasa, lai mēs atsakāmies no prasībām pēc laimes, – tas vienīgi prasa, lai mēs, tiklīdz runa ir par pienākumu, nepievērstu laimei ne mazāko uzmanību.”<sup>573</sup> Šādā nozīmē mēs varam runāt par Kanta ētiku kā racionālu ētiku.

„Tikumu metafizikas pamatu” ievadā Kants norāda uz savu ētikas iedalījuma modeli, proti, ētika tiek iedalīta empīriskajā daļā, kam atbilst praktiskā antropoloģija, un racionālajā daļā, ko varētu saukt tieši par morāli.<sup>574</sup> Arī Kanta pētnieks Konrāds Krāmers (*Cramer*) (1997) atzīst, ka Kanta analīze nerada nekādas šaubas, ka brīvības likuma un gribas jābūtības (*Sollen*) likuma noteiksmes attiecībā uz dabas aficētu cilvēku ir praktiskās antropoloģijas uzdevums atbilstoši ētikas empīriskajai daļai.<sup>575</sup> Kants arī pats norāda, ka tīrā morālfilozofija, kas būtu pilnībā atbrīvota no visa, kas varētu būt empīrisks un piederēt antropoloģijai, varētu

<sup>570</sup> **Peirce Ch. S.** Kernfragen des Pragmatizismus. // *Schriften zum Pragmatismus und Pragmatizismus*. Hrg. von Apel K. O., übers. von Wartenberg G. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991, S. 339.

<sup>571</sup> **Kants I.** Praktiskā prāta kritika. // *Prolegomeni. Praktiskā prāta kritika*. Tulk. Kūlis R. Rīga: Zinātne, 2006. 243. lpp.

<sup>572</sup> Ibid.

<sup>573</sup> Ibid.

<sup>574</sup> **Kant I.** *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. // Mit einer Einleitung. Hrg. von Bernd Kraft und Dieter Schönecker. Hamburg: Meiner, 1999. S. 4.

<sup>575</sup> **Cramer K.** Metaphysik und Erfahrung in Kants Grundlegung der Ethik. // *Kant in der Diskussion der Moderne*. Hrg. von Schönrich G. und Kato Y. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997. S. 283.

izklāstīt savu mācību tikumu metafizikas formā „vienīgi no *a priori* principiem vai arī vispār ne”.<sup>576</sup> Tas nozīmētu, ka diskursētika ne Hābermāsa, ne Apela piedāvājumā vispār nebalstās uz Kanta racionālo ētiku kā morālfilosofiju. Praktiskais diskurss ir empīrisks process, kurā cilvēki cenšas virzīt un aizstāvēt savas privātās maksimas, neraugoties uz to saturu.

„Tīrā prāta kritikas” 1. izdevuma (1781), kas ir iznācis pirms „Tikumumu metafizikas pamatiem”, ievadā Kants tomēr saista morāles jēdzienus ar empīriskiem jēdzieniem, kaut gan nekādā ziņā tos neiekļaujot transcendentālfilosofijas jomā: „Šādas zinātnes iedalīšanā īpaši jāuzmanās, lai tajā neiekļūtu jēdzieni, kas sevī satur kaut ko empīrisku, jeb lai apriorā izziņa būtu pilnīgi tīra. Tāpēc, kaut moralitātes augstākie pamatprincipi un tās pamatjēdzieni ir apriorās atziņas, tomēr tie nepieder pie transcendentālās filosofijas, jo tiem būtu jāpieņem kā priekšnosacījumi patikas un nepatikas, iekāru un tieksmju, patvaļas utt. jēdzieni, kuriem visiem ir empīriska izcelsme.”<sup>577</sup> Interesanti, ka 2. izdevuma (1787), kas iznāk pēc „Tikumumu metafizikas pamatiem”, ievadā, Kants ir papildinājis šo pasāžu ar jaunu norādi: „[...] jo tie (moralitātes pamatprincipi – I.P.), kaut arī neliek savu priekšrakstu pamatā patikas un nepatikas, iekāru un tieksmju u.tml. jēdzienus, kuriem visiem ir empīriska izcelsme, tomēr, veidojot tīrās tikumības sistēmu, spiesti ņemt tos vērā un iekļaut pienākuma jēdzienā vai nu kā šķēršļus, kas pārvarami, vai kā kairinājumus, kas nav jāpadara par mūsu rīcības pamudinājumiem.”<sup>578</sup> Par tīru, no empīriskā atbrīvotu, morālfilosofiju nav iespējams runāt, ja pienākuma jēdziens ietver empīrisko. Empīriskais nav šī jēdziena pamatā, taču pienākumu var „pamanīt” tikai uz empīriskā fona. Pienākuma jēdziens satur gribas nepieciešamību, kur griba reizē ir augstākais tikumiski labais. Un „Tikumumu metafizikas pamatos” pieprasīto tīro morālfilosofiju mēs varam iegūt, ja pienākuma jēdzienu atvedinām no gribas jēdziena un nevis gribas jēdzienu no pienākuma jēdziena.<sup>579</sup> Šo nosacījumu Kants izpilda „Praktiskā prāta kritikā” (1787). Cilvēks pieder gan jutekliskajai pasaulei, gan inteligīblai pasaulei, pienākums ir tas, kas nosaka cilvēka izvēli šo divu pasaļu robežās. „Tas nav nekas cits kā personība, t.i., brīvība un neatkarība no visas dabas mehānisma, taču reizē tā uzlūkojama par būtnes

---

<sup>576</sup> **Kant I.** *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. // Mit einer Einleitung. Hg. von Bernd Kraft und Dieter Schönecker. Hamburg: Meiner, 1999, S. 4.– 5. Sal. arī: **Cramer K.** *Metaphysik und Erfahrung in Kants Grundlegung der Ethik*. S. 283.

<sup>577</sup> **Kant I.** *Kritik der reinen Vernunft*, A 14; cit pēc: **Cramer K.** *Metaphysik und Erfahrung in Kants Grundlegung der Ethik*. Šis tulkojums atšķiras no Riharda Kūļa tulkojuma, sal.: **Kūlis R.** Tulkojuma piezīmes un komentāri. // **Kants I.** *Tīrā prāta kritika*. Tulk. Kūlis R. Rīga: Zinātne, 2011, 587. lpp.

<sup>578</sup> **Kants I.** *Tīrā prāta kritika*. Tulk. Kūlis R. Rīga: Zinātne, 2011, 57. lpp.

<sup>579</sup> **Cramer K.** *Metaphysik und Erfahrung in Kants Grundlegung der Ethik*. // *Kant in der Diskussion der Moderne*. Hrg. von Schönrich G. und Kato Y. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997, S. 294.

spēju – tādas būtnes, kas pakļauta īpašiem, tīriem praktiskajiem likumiem, proti, likumiem, ko devis viņas pašas prāts.”<sup>580</sup>

No šī atrisinājuma varam secināt, ka praktiskais diskurss, kas ir empīrisks process, tomēr var atsaukties uz Kanta morālfilosofiju un racionālu ētiku. Praktiskā likuma atziņa ir apriora. Praktisko likumu nav iespējams iegūt empīriskā ceļā, taču mums jāatzīst, ka tas vispār ir iespējams un ir derīgs visu ar prātu apveltītu būtņu gribai.

Protams, vienmēr būs cilvēki, kas melos, vienmēr būs cilvēki, kas izdarīs pašnāvību vai eksistenciālu apsvērumu dēļ izlems par to vai citu savas rīcības maksimu. Jautājums ir, vai šādu rīcību var pieņemt par likumu. Kants nonāk pie secinājuma, ka pašnāvību nevar pieņemt par likumu, to **nevar domāt kā likumu**, jo tad mēs nonākam pretrunā ar dabas (dabisko) likumu. Dabiskā kārtība nozīmē saglabāt dzīvību, bet mēs gribam to iznīcināt. Tā ir nepārvarama pretruna. Melošanu nedrīkst pieņemt par vispārīgu likumu, mēs **nevaram gribēt šādu likumu**. Tad mēs padarītu cilvēku tikai par līdzekli.

Kantam bieži pārmet, ka viņam ir svarīgi rīcības nodomi, bet viņš neņem vērā sekas, tās vispār izslēdzot no morālās argumentācijas loka. Viņam pārmet, ka likuma absolutizēšana noved pie nemorālas rīcības. Daudzi diskursētikas analītiķi, to skaitā Apels, Šonrihs u.c., piemin gadījumu ar Kanta draugu, kurš bēg no slepkavas un grib paslēpties Kanta mājās.<sup>581</sup> Pats Kants šo gadījumu analizē nelielā rakstā „Par pārprastām tiesībām melot aiz cilvēkmīlestības” (*Über ein vermeintes Rechte aus Menschenliebe zu lügen*) (1797). Diskursētikas kontekstā jautājumu var iztirzāt no diviem aspektiem, – pirmkārt, vai mēs varam likt uz spēles drauga dzīvību pārprastas likuma radikalizācijas dēļ; otrkārt, – vai drīkst melot noziedzniekam. Pirmajā jautājuma daļā diskursētikas atbilde ir viennozīmīga un atbilstoša universalizācijas principam (par seku un blakuseku izvērtējumu utt.), kā arī stratēģiskās rīcības aizliegumam, proti, tā ir – melot. Otrās jautājuma daļas analizē parādās interesants aspekts, proti, tiek pieļauts, ka mēs varam rīkoties nemorāli tāpēc, ka citi tā dara, protams, ne jau konformisma vadīti, bet tādēļ, ka citādi nav iespējams nodrošināt taisnīgumu. Moralitāte tiek pakārtota taisnīgumam (tiesību nozīmē). Šonrihs to pamato šādi: „Pasaulē, kurā man jāšaubās par [citu] moralitāti, pavisam nevar būt atbildīgs, pašam morāli rīkojoties

---

<sup>580</sup> **Kants I.** Praktiskā prāta kritika. // *Prolegomeni. Praktiskā prāta kritika*. Tulk. Kūlis R. Rīga: Zinātne, 2006. 237. lpp.

<sup>581</sup> Šo domu eksperimentu diezgan brīvi interpretē mūsdienu autori. Runa nav par eventuālu „Kanta draugu”. Kā pirmais diskusiju aizsāk franču filozofs Benjamins Konstants (*Constant*) 1797. gadā, aprakstot iepriekšminēto notikumu un iesaistot tajā kādu „vācu filosofu”. Ka šis filozofs varētu būt Kants, atklāj K. F. Krāmers (*Cramer*). Kants uzraksta atbildes rakstu. Sal.: **Kant I.** Über ein vermeintes Rechte aus Menschenliebe zu lügen. // *Werke in 6 Bänden*, Bd. 4. Hrg. von W. Weischedel. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983, S. 637.

Tādā pasaulē mēs tagad dzīvojam.”<sup>582</sup> Atsaucoties uz Konstantu (*Constant*), Šonrihs pauž, ka katram pienākumam atbilst tiesības. Tiek pieļauta doma – ja cilvēks grib kādam ļaunu, viņš ir pazaudējis tiesības uz patiesību.<sup>583</sup> Kanta atbilde mums jau ir zināma: „Patiesīgums, kuru nevar apiet, ir cilvēka formālais pienākums pret katru, ja viņam vai citam no tā varētu rasties vēl lielāks kaitējums”.<sup>584</sup> Ja no šī likuma izdara kaut niecīgu izņēmumu, tas kļūst apšaubāms un nederīgs. Te jāuzsver divas lietas. Pirmkārt, meli ir pretstats nevis patiesībai (*Wahrheit*), bet gan patiesīgumam (*Wahrhaftigkeit*), kas savukārt attiecas uz izteikumu un ir tīri subjektīvs cilvēka zināšanas vai nezināšanas, izteiksmes veida utt. raksturojums. Kritizējot Konstanta rakstu, Kants norāda, ka „tiesības uz patiesību” ir bezjēdzīgs vārdu salikums, jo patiesība nav nekāds īpašums, kas varētu kādam piederēt.<sup>585</sup> Otrkārt, tieši Kants atsedz seku un atbildības jomu: „Ja tu ar meliem esi licis šķēršļus, kāda [cilvēka] rīcībai, kurš plāno slepkavību, tad tu esi tiesiskā veidā atbildīgs par visām sekām, kas no tā varētu izrietēt.”<sup>586</sup> Tas nav ētiskas, bet gan tīri juridiskas dabas jautājums. Taču atbildības lauku varam paplašināt. Mēs nevaram paredzēt tās sekas, kas ir saistītas ar gadījumu. Apzināti melojot, mēs diskreditēsim likumu vispār un vēl jo vairāk atstāsim sekas gadījuma ziņā.

No diviem aspektiem pastāv nepārvarama barjera starp Kantu un diskursētiku, kas saskatāma diskursētikas iekšējās pretrunās. Pirmkārt, praktiskā ētikas diskursa pamatprasībās ietilpst patiesīguma prasība, kas atiecas uz jebkura dalībnieka izteikumiem. Tajā pašā laikā tiek pieļauta melošana. Otrkārt, universalizācijas princips pieprasa ņemt vērā visas sekas un blakussekas. Kā gan mēs varam ņemt tās vērā un atbildēt par tām, ja katrai no tām tiek piemērots cits likums, padarot tās nepārskatāmas un nejaušas?

Diskursētika pieļauj, ka cilvēki no tīri empīriskām pozīcijām pieņem citiem cilvēkiem paredzētas normas. Ir absurdi pieļaut domu, ka melot melim ir morāli vai arī, ka tā ir moralitātes nodeva<sup>587</sup>. Tāpat ir nepieņemami uzskatīt, ka šo pretrunu var atrisināt, izslēdzot no diskursa cilvēku, kas pārkāpis likumu, atņemot viņam „tiesības uz patiesību”.

Ko nozīmē – ņemt vērā sekas? Ja tas ir spriedums, ka nedrīkst izdarīt pašnāvību, jo – ja visi tā rīkosies, tad pasaulē vairs nebūs cilvēku, tas noteikti nav Kanta garā. Tieši Kants ņem vērā sekas, pasakot, ka likums, kas vada katru no mums, nedrīkst būt sevī pretrunīgs, jo

---

<sup>582</sup> **Schönrich G.** *Bei Gelegenheit Diskurs. Von den Grenzen der Diskursethik und der Letztbegründung.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994, S. 10.

<sup>583</sup> *Ibid.* S. 11.

<sup>584</sup> **Kant I.** *Über ein vermeintes Rechte aus Menschenliebe zu lügen.* Cit. pēc: **Schönrich G.** *Bei Gelegenheit Diskurs. Von den Grenzen der Diskursethik und der Letztbegründung.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994. S. 11.

<sup>585</sup> **Kant I.** *Über ein vermeintes Rechte aus Menschenliebe zu lügen.* // *Werke in 6 Bänden*, Bd. 4. Hrg. von Weischedel W. Darmstadt: wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983, S. 637.–643.

<sup>586</sup> *Ibid.* S. 639.

<sup>587</sup> **Schönrich G.** *Bei Gelegenheit Diskurs. Von den Grenzen der Diskursethik und der Letztbegründung.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994, S. 10.



kā gan tādā gadījumā mums varētu būt cieņa pret likumu un morālās jūtas: „Tāpat šīs jūtas, kuras sauc par morālajām jūtām, radījis vienīgi prāts. Tās kalpo nevis rīcības vērtēšanai vai pat paša objektīvā tikumiskā likuma pamatošanai, bet gan tikai kā pamudinājums, lai cilvēks padarītu šo likumu par savu maksimu.”<sup>588</sup> Pretruna pastāv starp interešu vadītu subjektīvu maksimu un vispārīgu likumu; tā ir jāpārvar, taču pats likums nedrīkst būt iekšēji pretrunīgs.

Gribai (*der Wille*) ir jāsaskan ar gribēšanu (*das Wollen*). Morāla rīcība ir tā, kas izriet no pienākuma. Ja tā nav (ja tā neizriet no pienākuma), tad rīcība gan var būt atbilstoša pienākumam (*Pflichtmässig*), bet tai nav morālas vērtības. Kanta vārdiem runājot, tā ir legāla, bet nav morāla. Hefes vārdiem runājot, tā ir objektīva, bet nav leģitīma.<sup>589</sup> Šādā kontekstā diskursētikas praksei ir jābūt atbilstīgai kategoriskajam imperatīvam, pretējā gadījumā leģitimizēt normas nebūs iespējams. Lūk, ko saka Kants: „Pienākuma jēdziens tāpat *objektīvi* prasa rīcības saskaņu ar likumu, bet *subjektīvi* tās maksimā – cieņu pret likumu, [jo cieņa ir] vienīgais veids, kas nosaka gribu ar likuma starpniecību. Tur rodama atšķirība starp apzināšanos, vai mēs esam rīkojušies atbilstoši pienākumam vai pienākuma pēc, t.i., aiz cieņas pret likumu, turklāt darbošanās atbilstoši pienākumam (legalitāte) iespējama arī tad, ja gribu noteikušas tikai tieksmes, bet rīkošanās paša pienākuma dēļ (moralitāte) – morālā vērtība – ir vienīgi tad, ja rīcība notiek pienākuma dēļ, t.i., tikai paša likuma dēļ.”<sup>590</sup> Ja mēs pretendējam diskursa ceļā nonākt pie attaisnotām un pareizām normām, neraugoties uz vispārīga likuma nepieciešamību, tad taisnīguma jēdziens tiek sašaurināts līdz tiesību jēdzienam, bet tas ir pretrunā ne tikai ar Kanta, bet arī ar Roulza un Hefes uzskatiem, kuri taisnīguma augstāko līmeni pielīdzina morālei.

Tomēr ir kas ļoti svarīgs diskursa kontekstā – mēs varam no citiem mācīties cieņu pret likumu un savukārt cienīt tos, kuriem ir cieņa pret morālo likumu. Kants cieņas jēdzienu saista tikai ar personu, taču izņēmuma kārtā arī ar likumu, jo tikai persona var cienīt likumu.

Diskursa spēks ir tieši sadarbībā. Cilvēki var pieņemt dažādus, arī eksistenciāli smagus lēmumus, viņi var būt arī pasīvi un izvairīties no lēmumu pieņemšanas. Taču situācijai pietuvinātus lēmumus nedrīkst padarīt par likumu. Diskursā cilvēki viens otru izprot, tiem ir iespēja mainīt savas sākotnējās pārliecības, tāpat pieņemt saprātīgus lēmumus.

Likumi, kuri tiek pieņemti praktiskā diskursā, nedrīkstētu atrasties pretrunā racionālam morālam likumam, kas atbilst kategoriskajam imperatīvam. Kants domā cieņu

<sup>588</sup> **Kants I.** Praktiskā prāta kritika. // *Prolegomeni. Praktiskā prāta kritika*. Tulk. Kūlis R. Rīga: Zinātne, 2006, 228. lpp.

<sup>589</sup> **Höffe O.** Eine republikanische Vernunft. Zur Kritik des Solipsismus – Vorwurfs. // *Kant in der Diskussion der Moderne*. Hrg. von Schönrich G. und Kato Y. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997, S. 401.

<sup>590</sup> **Kants I.** Praktiskā prāta kritika. // *Prolegomeni. Praktiskā prāta kritika*. Tulk. Kūlis R. Rīga: Zinātne, 2006, 232. lpp.

pret likumu „kas ir manī”, tātad cieņu pret universalizējamu morālu likumu, kas nav sevī pretrunīgs. Diskursa dalībnieki, kuri gatavi argumentēti pierādīt šāda likuma akceptabilitāti, atrodas Kolberga morālās spriestspējas augstākajā – postkonvencionālajā līmenī. Tikai šajā līmenī ir iespējams pamatot morāles normas: „Moralitāte ir tātad rīcību attiecība pret gribas autonomiju, tas ir pret iespējamo vispārīgo likumdošanu, ko dod maksimas. Rīcības, kas var pastāvēt reizē ar gribas autonomiju, ir atļautas, bet, kas šim nosacījumam neatbilst, ir aizliegtas.”<sup>591</sup>

Taču, saprotams, diskursā piedalās dažādi cilvēki. Politiskā diskursa telpā tiek pieņemti objektīvi likumi, kam ir jādarbojas „reālā” sabiedrībā, un šiem likumiem jābūt leģitīmiem visiem pilsoņiem. Tātad tiem ir jāatbilst augstākajam līmenim, kas panākams, ja visas subjektīvās, interešu vadītās nosacītās maksimas tiecas uz universālo nenosacīto likumu. Arī reālā, taisnīgā sabiedrībā ir **jābūt vispārīgam, universālam likumam**. Likums neizslēdz izņēmumus, taču **izņēmumus nedrīkst padarīt par likumu**. Atļaut eitanāziju vai abortu ir pret dabisko likumu. Mēs nevaram domāt šādus likumus. Šādi likumi ir iekšēji pretrunīgi. Ja tie tiek pieļauti, ja sabiedrībā šādi likumi tiek padarīti objektīvi, tie ir pretrunā ar morālo likumu. Nav iespējams, ka cilvēks, kas ciena „morālo likumu manī”, cienīs arī šim likumam pretrunīgu likumu sabiedrībā.

No vienas puses, diskursā, kas pretendē uz taisnīguma un morāles līdzvērtīgumu, jāpanāk, lai likumi derētu visiem, pilnīgi noteikti, neizslēdzot katra individuālās intereses, kā par to runā Roulzs un Hābermāss. Taču, no otras puses, likumiem ir jāatbilst Kolberga morālās spriestspējas klasifikācijas augstākajam līmenim. Varētu domāt, ka šajos nosacījumos ir pretruna. Tomēr tā nav. **Postkonvencionālajā līmenī cilvēks ar autonomu morālās brīvības apziņu cienīs likumu, jo tas ir racionāls un nav sevī pretrunīgs. Konvencionālajā līmenī cilvēks cienīs likumu kā tādu, bet pirmskonvencionālajā līmenī cilvēks baidīsies pārkāpt likumu**. Taču, ja likumu pieņems atsevišķu savtīgu interešu nolūkos, tas derēs tikai dažiem. Un, kas ir vēl bīstamāk, – tas pazemos to cilvēku cieņu, kam ir saistošs morālais likums. Turklāt tas viennozīmīgi pārkāps taisnīguma principu, jo neievēros to cilvēku intereses, kuri vēlas rīkoties atbilstoši morālam likumam.

Likumam ir jābūt vispārīgam, tam ir jābūt racionālam un tādām, ko visi var gribēt. Tad to akceptēs arī tie, kuri šaubās, un tie, kuri ir sabiedrības locekļi, bet šobrīd nepiedalās konkrētā diskursā, piemēram, bērni. Cilvēkiem ir jādod iespēja ievērot likumus.

---

<sup>591</sup> **Kant I.** *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Mit einer Einleitung. Hrg. von Bernd Kraft und Dieter Schönecker. Hamburg: Meiner, 1999. S. 67.

### 4.3.3. Attiecības starp morālo un taisnīgo Kanta nozīmē un diskursētikas nozīmē

Lai saprastu, kādēļ Hābermāss iepriekš minētās iebildes vērš pret Kantu, jāatceras, kā Hābermāss risina attiecības starp taisnīgo un morālo. Pirmkārt, ir pilnīgi skaidrs, ka attiecības starp šiem jēdzieniem Kantam un Hābermāsam ir dažādas. Otrkārt, šo jēdzienu nozīmes Kantam un Hābermāsam ir atšķirīgas. Kā jau iepriekš minēts, Hābermāsa taisnīguma koncepts ir tuvs Roulza taisnīguma skaidrojumam, kas savukārt sasaucas ar Kanta atziņu. Kants šo attiecību problemātiku risina formāli morālfilosofijas ietvaros, mēģinot atbrīvot jēdzienus no visa empīriskā, un, lai arī tas neizdodas, viņš norāda prioritātes. Darbā „Mūžīgu mieru” (1775) Kants raksta: „Lai praktisko filosofiju saskaņotu pašu ar sevi, visupirms nepieciešams atrisināt jautājumu, vai praktiskā prāta uzdevumos jāsāk ar tā *materiālo principu, mērķi* (kā patvaļas priekšmetu) vai formālo, t.i., tādu (nostatītu uz brīvību tikai ārējās attiecībās), kas pauž: rīkojies tā, lai vari vēlēties, ka tava maksima kļūst par vispārīgu likumu, (lai kāds būtu mērķis). Nav nekādu šaubu, ka pēdējam principam jābūt sākumā, jo kā tiesību princips tas ir nenosacīti nepieciešams, turpretim pirmais ir nepieciešams, tikai pieņemot izvirzītā mērķa, proti, tā sasniegšanas empīriskos nosacījumus, un, ja šis mērķis (piemēram, mūžīgais miers) būtu arī pienākums, tad tas būtu jāatvasina no ārējo darbību maksimu formālā principa.”<sup>592</sup> Taču ne Hābermāsa, ne Roulza morāles un taisnīguma teorijās nav iespējams šāds risinājums, jo kā pragmatiskās teorijas tās orientējas tieši uz mērķi. Šādā nozīmē tiek runāts par Kanta racionālo ētiku kā uzskatu ētiku, bet par diskursētiku – kā atbildības ētiku. Tomēr tieši Kanta pozīcija liek domāt par ētiskas atbildības dimensiju. Tam pievērš uzmanību Hefe, norādot, ka filosofi mūsdienās maz runā par „universālām politiskām kopībām un visas cilvēces taisnīgumu”<sup>593</sup> (to gan nevarētu attiecināt uz Hābermāsu). Hefe uzsver, ka Kants ir vienīgais izņēmums starp filosofijas klasiķiem līdz pat mūsdienām tieši ar darbu „Mūžīgu mieru”, un atgādina, ka „Kantam ideja par universālo miera un tiesisko kārtību ir nevis nejauša tēma, bet gan visas viņa domas pamatmotīvs”.<sup>594</sup>

Gan darbā „Praktiskā prāta kritika”, gan „Tikumu metafizikas pamatojumā”, gan „Tikumu metafizikā” (1797) Kants uzsver atšķirību starp likumam atbilstošu, legālu rīcību un morālu rīcību, kuras gadījumā pienākuma ideja, kas izriet no iekšēja likuma, reizē ir arī rīcības prasība.<sup>595</sup> Pienākumi pildīt tiesību likumus var būt tikai ārēji pienākumi, jo šī likumdošana nepieprasa, lai pienākuma ideja, kura pēc būtības ir iekšēja, būtu saskaņas

<sup>592</sup> **Kants I.** Mūžīgu mieru. // *Kas ir apgaismība?* Tulk. Šuvajevs I. Rīga: Zvaigzne ABC, 128.–129. lpp.

<sup>593</sup> **Hefe O.** *Tainīgums. Filosofisks ievads.* Tulk. Šuvajevs I. Rīga: Zvaigzne ABC, 2009, 95. lpp.

<sup>594</sup> *Ibid.* 95.–96. lpp.

<sup>595</sup> **Kants I.** *Die Metaphysik der Sitten.* // *Werke in 6 Bänden*, Bd. 4. Hrg. von W. Weischedel. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983. S. 374.

pamats starp izvēli un rīcību. Taču ētiskās likumdošanas gadījumā rīcības nosaka iekšējais pienākums, kas neizslēdz arī ārējo prasību, tātad šeit izpaužas „pienākums vispār”.<sup>596</sup> Šo Kanta ētikas nošķirumu analizē daudzi Kanta pētnieki. „Tikumu metafizikas pamatos” Kants raksta: „Katra dabas lieta **darbojas** atbilstoši likumiem. Vienīgi ar prātu apveltītai būtnei piemīt spēja **rīkoties** atbilstoši likuma būtībai, tas nozīmē – *atbilstoši principiem* vai gribai.”<sup>597</sup> (Izcēlumi mani – I.P.) Hanss Lenks (*Lenk*) (1997) šo Kanta nošķirumu paplašina mūsdienīgā kontekstā, interpretējot to kā normatīvas rīcības teoriju.<sup>598</sup> Atsaucoties uz citu Kanta pētnieku – Kaulbahu (*Kaulbach*), viņš likuma būtībai atbilstošu rīcību attiecina uz iekšējo rīcības pasauli (*innere Handlungswelt*), norādot, ka „iekšējā rīcības pasaule tiek konstruēta no vispārīgi reprezentatīva, normatīvi morāliska skatpunkta ideālas rīcības vēstures ietvaros”.<sup>599</sup>

Rīdigers Bitners (*Rüdiger Bittner*) (1997), analizējot jēdzienu „rīkoties” (*handeln*) un „darboties” (*wirken*) nozīmes, izvirza domu, ka jēdzienu nošķirums paskaidro pārāk maz par tajā ietvertajām atšķirībām. Ārēji jau nav nekādas atšķirības, kad cilvēks „rīkojas” vai kad viņš „darbojas”. Ārēji mēs pamanām, ka „ar prātu apveltītas būtnes dažreiz, bet ne vienmēr rīkojas atbilstoši likuma būtībai”.<sup>600</sup> Atbilde slēpjas Kanta tālākajā paskaidrojumā „atbilstoši principiem vai gribai”. Cilvēka rīcība atbilstoši likumam ir jāsaprot arī kā rīcība atbilstoši gribai. Ja kāds šādā nozīmē darbojas atbilstoši likumam, viņš darbojas ne tikai atbilstoši savas rīcības likumībai (*der Regelmässigkeit seines Tuns*), bet viņš to arī grib.<sup>601</sup> Viņš vienkārši neraugās uz to, kā viņa darbības ārēji izskatītos, ja tās būtu raksturojamas kā likumīgas, bet grib, lai tās būtu likumīgas. Un, ja viņš to grib, tad viņš dara to, kas šajā gadījumā ir arī likums.<sup>602</sup>

Analizējot Kanta morāles un tiesību nošķirumu, Detlefs Horsters (*Detlef Horster*) (1995) norāda uz atšķirību starp kategorisko imperatīvu un universālo tiesību pamatlikumu, proti, kategoriskais imperatīvs ir cilvēku iekšējais likums, kas panāk iekšējus spaidus,<sup>603</sup> taču tiesības piespiež no ārpuses. Šajā formulējumā nepārprotami jau ir redzams nošķirums starp

---

<sup>596</sup> Ibid.

<sup>597</sup> „Ein jedes Ding der Natur wirkt nach Gesetzen. Nur eim vernünftiges Wesen hat das Vermögen, *nach der Vorstellung* der Gesetze, d. i. nach Prinzipien, zu handeln, oder einen Willen.” Sal.: **Kant I.** *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten.* // Mit einer Einleitung. Hrg. von Bernd Kraft und Dieter Schönecker. Hamburg: Meiner, 1999, S. 34.–35.

<sup>598</sup> **Lenk H.** Freies Handeln als Interpretationskonstrukt. Zu Kants Theorie des normativen Handelns. // *Kant in der Diskussion der Moderne.* Hrg. von Schönrich G. und Kato Y. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997. S. 256.

<sup>599</sup> Ibid. S. 241.

<sup>600</sup> **Bittner R.** Handlungen und Wirkungen. // *Kant in der Diskussion der Moderne.* Hrg von Schönrich G. und Kato Y. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997. S. 241.

<sup>601</sup> Ibid. S. 246.

<sup>602</sup> Ibid.

<sup>603</sup> **Horster D.** „Der Apfel fällt nicht weit vom Stamm”. *Moral und Recht in der postchristlichen Moderne.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995. S. 154.

morāli jeb iekšējo likumu un tiesībām kā ārēju likumu. Kants skaidri norāda uz morāles prioritāti, uz morālā likuma nepieciešamību gan katrā politiķī, gan katrā pilsonī, kas veido sabiedrību: „Protams, ja nav brīvības un tajā sakņota morāla likuma un viss, kas notiek vai var notikt, ir tikai dabas mehānisms, tad politika (kā māksla to izmantot cilvēku pārvaldīšanai) ir visa praktiskā gudrība, bet tiesību jēdziens – bezsaturīga doma.”<sup>604</sup>

Kanta gadījumā morāle kā iekšējā likumdošana prevalē pār ārējo, jo pienākums, kā jau iepriekš secinājām, ir saistošais jēdziens starp aprioro un empīrisko: „Bet ārējo tiesību jēdziens vispār pilnīgi izriet no brīvības jēdziena cilvēku savstarpējās ārējās attiecībās, un tam nav nekā kopīga ar mērķi, kāds it dabiski ir visiem cilvēkiem (svētlaimis [sasniegšanas] nolūks) (..)“<sup>605</sup>

Atgriezīsimies vēlreiz pie jautājuma – „vai taisnīga rīcība ir nepieciešami arī morāla?”. No šīs atbildes izrietēs secinājums, kādēļ Hābermāss savā teorijā izvairās iesaistīt morālā jēdzienu kā cilvēkam piemītošu viņa eksistencē, kaut gan, piemēram, Roulzs par to runā. Protams, viens skaidrojums ir acīmredzams – Hābermāss norobežojas no jebkādiem metafiziskiem piedēvējumiem, taču to šobrīd var atlikt, jo tad nebūs iespējams runāt par diskursētikas kā konstruktīvas teorijas saistību ar tās pirmavotiem.

Darbā „Kanta konstruktīvisms morālteorijā” (1980) Roulzs norāda, ka cilvēkam kā personībai piemīt divas morāliskas spējas un tām atbilstošas augstākā ranga intereses šo spēju īstenošanai un darbībai. Pirmkārt, personai piemīt spēja uz darbīgu taisnīguma izjūtu (*Gerechtigkeitsinn*), t.i., spēja saprast taisnīguma pamatlikumus, pielietot tos un atbilstoši tiem rīkoties (ne tikai piekrist tiem). Otrkārt, personai piemīt spēja veidot labā koncepciju, pārskatīt to un racionāli tai sekot.<sup>606</sup> Šajā kontekstā mēs varam runāt par morālisku personu. Augstākā ranga intereses ir darbotiespējīgas un regulatīvas, un atbilstošos apstākļos tās pārvalda spriešanu un rīcību. Persona spēj jebkurā laikā pārvaldīt galēja mērķa apstiprinātu kārtību.<sup>607</sup> Taču politisko kopienu jeb partiju mērķi nesakrīt ar to dalībnieku kā personu mērķiem to pirmstāvoklī (*Urzustand*). Roulzam nav iespējams runāt par kādām apriorām morālām struktūrām attiecībā uz kopienām. Tādēļ viņš runā par „politiskās kooperācijas tikumiem” un „kooperācijas tikumiem publiskajā dzīvē”.<sup>608</sup> Tātad pilsoņiem, kuri vairs nav vienkāršas personas, bet ir kooperācijas locekļi, ir jāpiemīt „pilsoņu tikumiem,” uz kuriem ir

<sup>604</sup> **Kants I.** Mūžīgu mieru. // *Kas ir apgaismība?* Tulk. Šuvajevs I. Rīga: Zvaigzne ABC, 124. lpp.

<sup>605</sup> **Kants I.** Par teicienu „Tas var būt pareizi teorijā, bet neder praksei”. // *Kas ir apgaismība?* Tulk. Šuvajevs I. Rīga: Zvaigzne ABC, 2005, 76. lpp.

<sup>606</sup> **Rawls J.** Kantischer Konstruktivismus in der Moraltheorie. // *Die Idee des politischen Liberalismus*. Hrg. von Wilfried Hinsch. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1980.

<sup>607</sup> Ibid.

<sup>608</sup> Sal.: **Nagl-Docekal H.** Moral und Religion aus der Optik der heutigen rechtsphilosophischen Debatte. // *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*. Berlin: Akademie, 6/2008. S. 844.–845.

jādibinās „sabiedriskās dzīves morāliskajām kvalitātēm”.<sup>609</sup> Arī taisnīgumam Roulzs piedēvē „sociālo institūciju pirmā tikuma”<sup>610</sup> lomu.

Šāda tikumu un morāles identifikācija, kā to pamana arī Docekale, ved pie pretrunas ar Kantu. Kants „Tikumu metafizikas pamatos”, nošķirot kategorisko imperatīvu no hipotētiskā, parāda, ka rīcībai pēc gudrības (*Klugheit*) vai izveicības (*Geschicklichkeit*) likumiem ir pragmatiska<sup>611</sup> orientācija, tātad empīrisks pamats, un tā nevar sakrist ar morālu rīcību. Un tādus politiskas kooperācijas tikumus kā tolerance, reciprocitāte u.c., protams, nevar pielīdzināt moralitātei, taču kā taisnīguma izpausmes tie var tikt morāli pamatoti. Tādā nozīmē par taisnīguma jēdzienu var runāt kā par tādu, kas fokusējas uz morāli pamatotu „pilsoņu rīcību”.<sup>612</sup> Tieši šajā gadījumā neradīsies pretruna starp savtīgajām un kopienas interesēm, jo tiks ņemts vērā pienākuma jēdziens.

Kā Kants norāda, publiskajām tiesībām kā ārēju likumu kopumam jādarbojas tā, ka cilvēki tiek pakļauti spaidiem. Ārējās tiesības attiecas uz visiem cilvēkiem, lai piespiestu viņus ievērot citu brīvību un nekaitētu katra atsevišķā brīvībai. Ārējais likums nevar saskanēt ar ikviena cilvēka brīvību, tādēļ cilvēki „tomēr pakļauti spaidu likumiem, [...] jo tā vēlas pats prāts, proti, tīrais apriori likumdodošais prāts, kas neņem vērā nevienu empīrisku mērķi (kopumā tie tiek aptverti vispārīgā svētlaimes nosaukumā), par tiem un to, kā ikviens to vēlas noteikt, cilvēki domā tik dažādi, ka viņu gribu nevar pakļaut nekādam kopīgam principam, tātad arī ne ārējam likumam, kas saskanētu ar ikviena cilvēka brīvību”.<sup>613</sup>

Saprotams, ārējie likumi, kas regulē taisnīgumu kopienā, neatbild par katra cilvēka rīcības atbilstību morālajam likumam. Cilvēki var rīkoties atbilstoši saviem priekšstatiem par laimi kā vien viņi vēlas, tomēr tiktāl, lai nepārkāptu citu intereses. Tātad ārējais likums nepieprasa rīcības moralitāti, bet ir pietiekami ar legalitāti (pēc Kanta). Tas ir nesavienojami ar prasību pēc vispārīga likuma, kas nepārkāpj neviena cilvēka tiesības un neņem vērā nevienu empīrisku mērķi. Empīriski mērķi ir dažādi, un nav iespējams likums, kas nodrošina vienam (vai grupai) kādu empīrisku mērķi, nebūdamas pretrunā ar citu mērķiem. Šo problēmu diskursētika neatrisina. Taču kļūst saprotams, kādēļ Hābermāsam moralitātes eksistenciālā apziņa tiek atbīdīta malā. Hābermāss nejautā par to, aplūkojot robežu starp subjektīvo un intersubjektīvo izšķiršanu, starp cilvēka un pilsoņa statusu. Cilvēks var rīkoties atbilstoši

---

<sup>609</sup> Ibid. S. 845.

<sup>610</sup> Rawls J. *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Übers. von Hermann Vetter. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1971. S. 19f.

<sup>611</sup> Kant I. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. // Mit einer Einleitung. Hrg. von Bernd Kraft und Dieter Schönecker. Hamburg: Meiner, 1999. S. 38.

<sup>612</sup> Nagl-Docekal H. Moral und Religion aus der Optik der heutigen rechtsphilosophischen Debatte. // *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*. Berlin: Akademie, 6/2008. S. 847.

<sup>613</sup> Kants I. Par teicienu „Tas var būt pateizi teorijā, bet neder praksei”. // *Kas ir apgaismība?* Tulk. Šuvajevs I. Rīga: Zvaigzne ABC, 2005, 77. lpp.

saviem priekšstatiem par laimi kā vien vēlas (nekāda morāle nav nepieciešama), taču, tiklīdz viņa rīcība skar citu intereses, morāle sāk darboties taisnīguma veidolā. Nav iespējams tad jautāt Kanta garā, vai cilvēks rīkojas morāli vai legāli. Arī Roulzs šo problēmu neatrisina, taču tā bīstami tuvina utilitārisma.

#### 4.3.4. „Labo pamatu” nianses diskursētikas kontekstā un to konfrontācija ar Kanta ētiku

Žans Klods Volfs (Wolf) darbā “Ētika un politika bez pārliecībām” (*Ethik und Politik ohne Gewissheiten*) (2002) uzdod jautājumu: vai ir racionāli būt egoistam?<sup>614</sup> Turklāt Volfs analizē nevis “romantisku” egoismu vai egoisma psiholoģiskas konotācijas, bet viņš runā par normatīvu egoismu. Kellervesels, analizējot Volfu, atzīst, ka Volfs jautājuma kontekstā egoismu saprot nevis kā dabisku noslieci (*eine natürliche Neigung*), bet gan kā normu.<sup>615</sup> Ja mēs no diskursa teorijas saprotam, ka racionāla izturēšanās ir pamatojama un intersubjektīvi realizējama, egoistam vajadzētu parādīt, ka viņa privātajām maksimām ir labi pamati, lai apliecinātu savu racionalitāti.

Šādā konfrontācijā aktuāla kļūst „labo pamatu” izpratnes tēma. Ernsts Tugendhats (2003) norāda, ka „labo” kā labo pamatu atskaites pozīciju nevar izprast viennozīmīgi. Viņš nošķir morāli labo, adverbīāli labo un prudenciāli labo.<sup>616</sup> Adverbīāli labais atbilst tam “labā” konceptam, par ko runā diskursētika, kur tiek intersubjektīvi pamatotas pareizas ētikas normas. Prudenciāli labais ir tas, „kas ir labs man” – tā ir egoista pozīcija, tā izsaka egoista maksimu, turklāt sākotnēji tieši tā diskursā pretendē uz pamatojumu. Morāli labais ir vienīgā Kantam atbilstošā labā izpratne. Tātad diskursā egoista pozīcijai ir ārkārtīgi lielas priekšrocības. Kā atzīst Tugendhats, spriedumu racionalitāte vispār ir iespējama tikai no “es – sacītāja” (*Ich-Sager*)<sup>617</sup> pozīcijas. Turklāt šī pozīcija atbilstoši diskursa teorijai ir ne tikai sacīšanas veids, bet arī darbības veids, proti, tā ir “es-darbība” (*Ich-Tätigkeit*).<sup>618</sup> Tātad egoists, pierādot savus „labos pamatus” un pārliecinot citus atbilstoši diskursa procedūras prasībām, apliecina, ka viņš ir racionāls.

<sup>614</sup> Wolf J. C. *Ethik und Politik ohne Gewissheiten*. Freiburg, Schweiz: Univ.- Verlag 2002, S. 85.

<sup>615</sup> Kellervessel W. *Regel und Handlungsobjekt in der gegenwertigen Moralphilosophie. Kritische Studien zum Neo-Intuitionismus, Neo-Egoismus und Partikularismus*. Hamburg: Verlag Dr. W. Hopf, 2007. S. 48.

<sup>616</sup> Tugendhat E. *Egozentrität und Mystik. Ein anthropologische Studie*. München: Verlag C.H. Beck, 2003. S. 65.–75.

<sup>617</sup> Ibid. S. 67.

<sup>618</sup> Ibid.

Egoista hipotētiskais imperatīvs skan: „Manu vēlmju, manas baudas un manas laimes piepildījums utt. ir svarīgāks par citu laimi” vai arī „es esmu vairāk vērts nekā citi”.<sup>619</sup> Jā, Volfs atzīst, ka šāda pozīcija, pēc Kanta domām, ir nemorāla, jo citi cilvēki egoistam būs tikai kā līdzekļi. Volfs radikalizē egoismu un atklāj bīstamu iespēju, ka egoisti, kam ir līdzīgas maksimas, var apvienoties un veidot egoistu grupu, kuru vieno grupas egoisms (*Gruppenegoismus*) ar šādu atbilstošu hipotētisku imperatīvu: „Uzskati visas būtnes, izņemot tevi un tavējos (*ausser dir und den Deinen*), it kā tie nebūtu nekas cits kā līdzeklis tavu mērķu sasniegšanai.”<sup>620</sup> Kā zināms, šādi precedenti vēsturē ir bijuši.

Tātad egoists var būt racionāls. Var piekrist arī šai Volfa tēzei, ka visi diskursa dalībnieki jeb aktori ir egoisti, kas izriet no tā, ka viņi cenšas aizstāvēt savu maksimu: „Racionāls ir aktors, kuram izdodas maksimāli gūt prudenciālo labo (*prudentiell Gute*)”.<sup>621</sup> Taču **diskursā jāpanāk konsenss, kas, atbilstoši teorijai, pieprasa pārliecību maiņu, nonākot pašpretrunā, tādējādi tiecoties uz vispārīgi pareizas normas apstiprināšanu.** Ideālā komunikācijas kopībā neatradīsies tikai egoisti, tur darbosies patiesības un konsensa regulatīvie motīvi. Taču reālā praktiskā diskursā, kur liela sabiedrības daļa virza egoistisku maksimu, var veidoties absurda situācija, kad tiek apstiprināta norma, kas ir pretēja morāli labajam un Kanta kategoriskajam imperatīvam, bet tajā paša laikā atsevišķās intereses nenonāk konfliktā ar kopīgām interesēm. It kā tiek realizēts taisnīguma princips, bet tas nesakrīt ar morālo, kaut gan diskursētika pieprasa šo sakrītību.

Šādā lokālā diskursā nebūs runa ne par līdzatbildību, ne nākamo paaudžu interešu ievērošanu. Lūk, ko saka Latvijas Evaņģēliski Luteriskās baznīcas arhibīskaps Jānis Vanags par likumu, kas atļauj abortus: „[...] 21. gadsimta apgaismotais pilsonis saka – es negribu sevi ierobežot; tādēļ dodiet man tiesības veikt abortu līdz devītajam mēnesim, un tad es vēl gribu, lai tas neatstāj ne fiziskas, ne emocionālas, ne garīgas sekas, es gribu, lai tas viss ir veselīgi un ar komfortu. Bet īstie aborta upuri, kas pelna iejūtību, ir nevis pieaugušie, kas to veic, bet bērni, ko nogalina. Viņiem par abortiem ir cits viedoklis, tikai viņus neviens nelaiž pie vārda.”<sup>622</sup> Tā ir viena no redzamākajām diskursa problēmām, kas aktualizējas sabiedrības liberalizācijas procesā, ka dažādu grupu intereses nonāk konfliktā ar tradicionālo. Bieži vien šādā kontekstā diskursētika pārkāpj sevis pieprasīto vērstību uz dzīvespasaules, kultūras, tradīcijas iekļaušanu morālo jautājumu izšķiršanā.

Egoisma ētiskā koncepcija ētikas vēsturē, protams, nav nekas jauns. Galvenais arguments pret tās pamatojumu ir tas, ka nav iespējams apmierināt katra atsevišķā egoistiskās

<sup>619</sup> Wolf J. C. *Ethik und Politik ohne Gewissheiten*. Freiburg, Schweiz: Univ.- Verlag 2002, S. 85.

<sup>620</sup> Ibid. S. 87.

<sup>621</sup> Ibid. S. 85.

<sup>622</sup> Citēts pēc Elitas Veidemanes intervijas ar Jāni Vanagu. // *Neatkarīgā*, Nr. 206, 2012, 19.–21. okt.



intereses, jo tās ir dažādas, tātad pretrunīgas. Taču lielai sabiedrības daļai vai pat visai **cilvēcei, kļūstot par „egoistu kopību”**, var tikt pieņemtas normas, kuras tiek atzītas par pareizām, taču rīcība, kas tām seko, ir pretrunā gan morālajam likumam, gan diskursētiskajai prasībai pēc universālisma, līdzatbildības un nākamo paaudžu interešu ievērošanas. Piemēru šajā ziņā ir ļoti daudz, turklāt ir tādi, kuru sekas ir nenovēršamas un neatgriezeniskas, piemēram, augstas koncentrācijas radioaktīvo atkritumu noglabāšana, ierokot zemē, atomelektrostaciju būve u. tml. Diezgan nepārliciecināši skan Kellervesela (2007) arguments, ka arī „egoismam kā uz savtīgām interesēm orientētiem mērķiem ir noteikta loma diskursanalītiskajā morālē, taču savtīgo interešu ievērošana ir leģitīma tiktāl, ciktāl tā nenonāk konfliktā ar pamatnormām”.<sup>623</sup>

Līdzšinējā analīze norāda uz diskursētikas nespēju ievērot Kanta prasības. Var jau apgalvot, ka tas nemaz nav iespējams, jo diskursētika ir pārvarējusi divu pasaulu metafizisko iedalījumu, kuram joprojām atbilst Kanta prasības. Taču tas ir tikai šķietami. Nav iespējams izvairīties no konfrontācijas starp individuālajām un kopīgajām interesēm. Morālais ir vērsts uz kopīgo, morāla rīcība gūst savu jēgu tikai vērstībā uz kopīgo. Tādēļ būtu vērts ņemt vērā Kanta hierarhisko nošķirumu starp centieniem pēc laimes, kas ir individuāla prasība un tikumību, kas ir vērsta uz kopīgu labumu. Tikai tad būs iespējams augstākais labums kā „tīrā praktiskā prāta veselais objekts”.<sup>624</sup>

Kantu kritizē Tomass Renčs, norādot, ka Kants iziet no „divu pasaulu” pozīcijas, nevis sāk ar reālo, vienoto pasauli, kurā mēs dzīvojam. Renčs (1990) pārmet, ka Kants mēģina veidot morāles filosofiju bez empīriskās pasaules klātbūtnes. Viena no problēmām, kas šādā gadījumā rodas, ir laimes jēdziena problēma – tas tīrajā morāles filosofijā zaudē jebkādu sakaru ar „reālo” laimi, kāda cilvēkiem mēdz būt, kad viņi, piemēram, apmierina savas vajadzības. Kantam šāda laime, Renčaprāt, tiek nepamatoti identificēta ar solipsismu, t.i., pašmīlestību un paštīksmināšanos. Šajā kontekstā Kants diskreditē laimes jēdzienu, kādu, piemēram, redzēja Aristotelis.<sup>625</sup> Tā kā Kantam ir divas pasaules, viņam ir arī divi laimes jēdzieni, no kuriem vienu viņš totāli diskreditē. Renčs arī norāda, ka Kanta laimes jēdziens nav pietiekami kritiski pārdomāts, jo kā gan var runāt par laimes jēdzienu, kam nav nekāda sakara ar to laimes jēdzienu, kas mums ir reāli?<sup>626</sup> Renčaprāt, Kants kritizē un diskreditē *eudaimonia* nepamatoti – klasiskā izpratne par laimi kā ideja par "izdevušos dzīvi"

---

<sup>623</sup> **Kellerwessel W.** *Regel und Handlungsobjekt in der gegenwärtigen Moralphilosophie. Kritische Studien zum Neo-Intuitionismus, Neo-Egoismus und Partikularismus.* Hamburg: Verlag Dr.W. Hopf. 2007, S. 115.

<sup>624</sup> **Kants I.** Praktiskā prāta kritika. // *Prolegomeni. Praktiskā prāta kritika.* Tulk. Kūlis R. Rīga: Zinātne, 2006, 266.lpp.

<sup>625</sup> **Rentsch Th.** *Die Konstitution der Moralität. Transzendente Anthropologie und praktische Philosophie.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990. S. 313.-314.

<sup>626</sup> *Ibid.* S. 316., arī S. 331.

nenozīmē interesēties tikai par sevi un sekot savām nosliecēm. Arī šajā empīriskajā dzīvē ir runa par „racionālu ieskatu” un „pienākumu”.<sup>627</sup>

Empīriskās antropoloģijas neņemšana vērā un pat diskreditēšana Renčam ir nepieņemama: „No tā mēs varam konstatēt, ka Kanta [filosofijā] iztrūkstoša kritiski antropoloģiska refleksija apvienojas ar ierobežotu dogmatisku laimes kā egocentriskas pašpatikas izpratni; aiz šiem abiem [momentiem] top redzams ierobežots pasaules jēdziens.”<sup>628</sup> Renčs secina, ka Kants nevar uzbūvēt morālfilosofiju, pilnīgi iztiekot bez antropoloģiskas refleksijas, lai arī to ir vēlējis: „Kanta morāles filosofija tieši tās rūpēs par pašas tīrību neiztiek *bez* ļoti fundamentālām antropoloģiskām premisām. Tai ir jādiskreditē antropoloģiskais un jāatstāj cilvēku pasaule. Citādi sakot, Kants jau no paša sākuma tieši jēdzienu [līmenī] grauj sev iespēju domāt praksē piepildītus komunikatīvus veidolus un pieļaut, ka tie varētu būt morālas dzīves jēga.”<sup>629</sup> Var piekrist Renčam, ka Kants nodala „cilvēcisko” laimi no laimes kā augstākā labuma sastāvdaļas. Taču nošķirums ir teorētisks. Tas atsedz pretrunas starp individuālo, savtīgo un kopīgo. Laimes jēdziens ir antropoloģiska un eksistenciāla vienība. Laime Kantam nav centrālā problēma ne tādēļ, ka tā nebūtu svarīga, bet gan tādēļ, ka „tas, kā tieši katrs cilvēks iedomājas savu laimi, ir atkarīgs no viņā īpašajām patikas un nepatikas jūtām [..]; kad vēlas laimi, svarīga ir nevis likumības forma, bet gan matērija, proti, vai un cik liels iepriecinājums man gaidāms, pildot likumu”.<sup>630</sup> Runāt par laimi diskursētikas kontekstā, protams, var, jo katrs diskursa dalībnieks var dalīties savās eksistenciālajās pārdomās. Taču **mūsdienīga diskursa multinacionālu, multireliģisku viedokļu daudzveidībā ir maz ticams, ka mēs varētu nokļūt pie konsensa, kas integrētu visas iespējamās cilvēku vēlmes, kas darītu viņus laimīgus.** Tādēļ prasība pēc „cilvēciskas” laimes (ko ar to saprot katrs atsevišķais indivīds) nebūs racionāla, droša un vispārnozīmīga derīguma prasība diskursā. Tieši Kants parāda, ka laime vispār ir iespējama. Laimi nedrīkst nedz nodalīt no morāles, nedz arī pretnostatīt morālei. Ja mēs runājam par laimi vienīgi kā par individuālo vēlmju realizēšanu, ir skaidrs, ka tas ir pretrunā ar vispārnozīmīgo, tātad – ar morālo likumu. Taču **Kants parāda, ka ir iespējams būt laimīgam, rīkojoties morāli.** Protams, ka ētikas diskursa kontekstā laimes jēdziena analīzē nav nepieciešams izvairīties no antropoloģijas. Arī Hefe darbā „Dzīves māksla un morāle. Vai tikums dara laimīgu” (2007) parāda, ka jautājums par laimes un morāles attiecībām

---

<sup>627</sup> Ibid. S. 317.

<sup>628</sup> Ibid. S. 311.

<sup>629</sup> Ibid. S. 314.–315.

<sup>630</sup> **Kants I.** Praktiskā prāta kritika. // *Prolegomeni. Praktiskā prāta kritika.* Tulk. Kūlis R. Rīga: Zinātne, 2006. 182. lpp.

filosofijas vēsturē ir bijis svarīgs vienmēr, taču īpaši aktuāls tas kļūst mūsdienu interkulturālajā diskursā.<sup>631</sup>

Seila Benhabiba, kuru var uzlūkot par kritiskās teorijas pārstāvi, kritizē Hābermāsa diskursētikas modeli un Kanta interpretāciju tajā. Viņas priekšstatītajā diskursētikā nav iekļauta „identitātes, diferenciacijas un atzīšanas“<sup>632</sup> problemātika multikulturālas sabiedrības kontekstā. Benhabibas skatījumā praktiskā diskursa argumentācijas priekšnosacījumos ir jāietilpst „universālas uzmanības un reciprocitātes principiem“.<sup>633</sup> Viņa atbalsta Hābermāsa ieviesto diskursa principu kā vispārīgu saprašanās priekšnosacījumu, bet iebilst tā saistījumam ar sekām un noraida konsensa principa iestrādni. Pretēji tam, ka Hābermāss neizceļ morāles pārkumu pār taisnīgumu, Benhabiba vēlas paplašināt morālā nojēgumu un morālo saista ar jautājumu par labo. Viņa vēlētos pamatot ētikas diskursa teoriju ar „labā teoriju“, kurā tad varētu ietilpināt visus daudzējādos „labos“ (*Güter*) kā taisnīgumu, vienlīdzību, konsensuālu jautājumu izšķiršanu utt. Tomēr šos [labos] pamatus autore nesaista ar klasiskajām ētikas mācībām, tie nav jāsaprot kā individuāli priekšnosacījumi par labu dzīvi. Šī teorija abstrahējas no individuālajām dzīves koncepcijām un nedarbojas pretī „liberālajam tolerances postulātam“.<sup>634</sup>

Benhabiba uzskata, ka morālteorijai ir jāuzlūko morālais subjekts nevis kā „vispārināts cits“, bet kā „konkrēts cits“<sup>635</sup> – kā persona ar tās īpašo vēsturi un īpašo situāciju.<sup>636</sup> Viņa nekādā gadījumā negrib pieļaut, ka morāles problemātiku ierobežo ar taisnīguma un tiesību jautājumiem, kā varam saprast pēc viņas Hābermāsa lasījuma. Hābermāss vispār norobežojas no ētikas, to skaitā, [labā] analīzes, tas neietilpst viņa diskursa teorijā. Bet tieši šādā kontekstā viņa pārmet diskursētikas norobežošanos no Kanta. Viņa uzsver, ka diskursētika iet citā virzienā, proti, tā maz runā par „individuāliem morāliskiem jautājumiem, rīcībām un dilemmām“.<sup>637</sup> Viņasprāt, tas ir diskursētikas vājums. Diskursētikai esot jābūt universālai, demokrātiskai morālteorijai, kas risina problēmas, ievērojot „individuālo morāli“. Diskursētikai vajadzētu būt derīgai arī „subjektīvu“ morālisko jautājumu risināšanā. Varam iebilst, ka šādā gadījumā nebūtu iespējams saglabāt Kanta ētikas universālo un formālo principu. Benhabiba arī uzskata, ka jautājumu par labas dzīves ētiku nebūtu iespējams iestrādāt morālteorijā, jo mūsdienu postmetafiziskās domāšanas laikmetā

---

<sup>631</sup> Skat.: **Höffe O.** *Lebenskunst und Moral oder Macht Tugend glücklich?* München:Verlag C. H. Beck, 2007, 9.–15. lpp.

<sup>632</sup> **Benhabib S.** Diskursethik, Urteilskraft und Minorittenrechte. // *Konstruktionen praktischer Vernunft. Philosophie in Gespräch.* Hrg. von Herlinde Pauer Studer. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000. S. 7.

<sup>633</sup> Ibid.

<sup>634</sup> Ibid.

<sup>635</sup> Ibid. S. 8.

<sup>636</sup> Ar šādi paplašinātu diskursētikas koncepciju Seila Benhabiba vēlas radīt diskusiju telpā feminisma dimensiju. Sal.: ibid. S. 7.–34.

<sup>637</sup> Ibid. S. 13.

pret to iestātos sabiedrībā valdošais plurālisms un doma, ka šāda labas dzīves preskriptīva ētika ierobežotu politiskās brīvības.

Ir kas ļoti svarīgs, ko Benhabiba vēlas parādīt. – Atsaucoties uz Hannu Ārenti, viņa vēlas aktualizēt diskursētikas un Kanta „Spriestspējas kritikas” saistījumu. Tātad diskursētikas perspektīvā katrs mēģina izsacīt spriedumu, ar kuru varētu rast saprašanos ar citiem dalībniekiem. Lai to izdarītu, atbilstoši „perspektīvu apmaiņas” momentam, mums vajag pilnīgi pārcelties citā iekšējā perspektīvā un stāvoklī, taču tas būtu neiespējami. Ņemot vērā Kanta atziņu, mēs saprotam, ka mums ir pienākums „iedomāties” sevi no citu viedokļa.<sup>638</sup>

Diskursētika pieprasa universālismu, proti, tikai tās normas kļūst par vispārīgu likumu, kurām piekrīt visi dalībnieki. Kas tad īsti ir „labie pamati”, ja sākotnēji ir individuāli attaisnojami spriedumi, taču diskursa gaitā mēs iegūstam universālu likumu? Tas būtu iespējams tikai tādā gadījumā, ja indivīda sapratne par labo mainītos un attīstītos. Atceramies, ka Hābermāss runā par trīs praktiskā prāta lietojuma veidiem – pragmatisko, ētisko un morālo, tajā pašā laikā pieprasot no indivīda racionālu argumentāciju. No vienas puses, katrs dalībnieks mēģina virzīt savu dzīves projektu, kas atbilst viņa priekšstatiem par labo, taču, no otras puses, viņš noliedz un apšaubā citu „labos pamatus”, līdz ar to noliedzot visu individuālo, noliedzot atsevišķas maksimas tiesības tikt īstenotai. Šķiet, ka šajā cīņā jāuzvar tiem „labajiem pamatiem”, kurus argumentācijas dalībnieks prot pietiekami pārliecinoši un neatlaidīgi pasniegt. Tomēr tā nav, jo Hābermāss aicina ierobežot individuālās intereses, norādot, ka šāds „nepartijiskais skatījums sniedzas pāri individuālās dalībnieku perspektīvas subjektīvismam, nesaraucot saikni ar dalībnieku izrādīto nostāju.”<sup>639</sup> Taču tajā pašā laikā viņš norāda, ka tā sauktā ideālā novērotāja objektivitāte traucētu pieeju dzīvespasaulē intuitīvajām zināšanām.<sup>640</sup> Tātad vispārināmām normām jau sākotnēji ir kopējs pamats.

Helmuts Heins (*Hein*) intervijā ar Hābermāsu (1989) uzdod jautājumu: „Hābermāsa kungs, intelektuālis pēc jūsu domām ir vispārināmu (*verallgemeinerungsfähig*) interešu aizstāvis. [...] viņš vadās pēc universālas morāles principiem. Bet vai Arnolda Gēlena (*Gehlen*) iebildums nav jāuztver ļoti nopietni – ka šādai, kā viņš to nosauc, hipermorālei, kura neapmierinās ar tuvākās apkārtnes, tiešā darbības lauka regulēšanu un normēšanu, bet arī vienlaicīgi veido vispārīgu neierobežotu kompetenci un atbildību, [šādai morālei]

---

<sup>638</sup> Ibid. S. 16.

<sup>639</sup> **Habermas J.** On the Pragmatic, the Ethical and the Moral Emplouments of Practical Reason // *Jastification and Aplication*. Polity Press, 1995, p. 12–13.

<sup>640</sup> Ibid. S. 13.

vajadzētu pārslogot atsevišķo un tā beigu beigās nebūtu dzīvotspējīga.”<sup>641</sup> Hābermāss atbild šādi: „Runa ir, ja jūs vēlaties, par kaut ko piespiedošu, par abstrakciju. [...] Bet – konkrētās un partikulārās, pavisam noteiktās dzīves formās sakņotas morāles šodien ir akceptējamās tikai tad, ja tām ir universāls kodols. [...] Citādi tās nav nekā vērtas un tās nevar attaisnot.”<sup>642</sup> No šiem spriedumiem varam secināt, ka „labo pamatu” jēdziens nav tik ļoti variabls, un tas ir iespējams tikai tad, ja tam pamatā ir moralitāte, kas sakņojas kultūrā un reliģijā. Šāda atziņa, ko varam attiecināt uz diskursētiku, sasauca ar Kantu izpratni par saistību starp labā jēdzienu un morālo likumu, ko viņš raksturo kā „praktiskā prāta kritikas metodes paradoksu”,<sup>643</sup> proti, „labā un ļaunā jēdziens jānoteic nevis pirms morālā likuma (kam tas, kā šķiet, pat būtu liekams pamatā), bet tikai [...] pēc tā un tā dēļ”.<sup>644</sup> Arī diskursētikas prasība ir argumentācijas pamatā likt **morālo izpratni, kas sakņojas vēsturē, kultūrā, dzīvespasaulēs pieredzēs, visas cilvēces kā ideālas komunikatīvas kopības izziņas un prakses mantojumā.**

Varam secināt – lai arī diskursētikā „labo pamatu” jēdzienam ir cita nozīme nekā Kanta ētikā, jo diskursētika neparedz racionālās ētikas un empīriskās ētikas nošķirumu, labais arī diskursētikas kontekstā ir saistāms ar morālo un universālo.

#### **4.4. Reliģiskās argumentācijas iestrādne mūsdienu diskursētikas koncepcijā**

##### **4.4.1. Reliģijas un morāles dialektika Kanta ētikas un reliģijas filosofijas kontekstā**

Darbā „Dabiskās teoloģijas un morāles pamatlikumu skaidrības pētījums” (1764) Kants raksta: „Dabiskās teoloģijas priekšmets ir vienots pirmcēlonis – absolūti nepieciešama būtne – tāds objekts, kas, līdzko mēs nonākam pie īstas tā sapratnes, sola mums lielāku drošticamību nekā cits filosofiskas izziņas priekšmets.”<sup>645</sup> Filosofiskā Dieva izziņā, Kantaprāt, nemaz nevar būt drošticamības citādi kā tikai vienīgi morālā ziņā. Ja šo prāta ticības primaritāti noliedz, „plaši tiek atvērti vārti visādai jūsmošanai, māņticībai, jā, pat ateistiskošanai”.<sup>646</sup> Parādot līdzšinējā metafizikā pastāvošo Dieva esamības pierādījumu argumentācijas inkonsistenci, Kants nonāk pie secinājuma, ka Dievs nav izziņas objekts, bet gan ticības objekts. Turklāt šī prāta ticība atrodas visciešākā saistībā ar moralitāti.

<sup>641</sup> **Habermas J.** Der Moral, Recht, zivilen Ungehorsam und Moderne. // *Eine Art Schadensabwicklung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1987, S. 64.

<sup>642</sup> Ibid.

<sup>643</sup> **Kants I.** Praktiskā prāta kritika. // *Prolegomeni. Praktiskā prāta kritika*. Tulk. Kūlis R. Rīga: Zinātne, 2006. 216. lpp.

<sup>644</sup> Ibid.

<sup>645</sup> **Kant I.** Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie. // *Werke in 6 Bänden*, Bd. 4. Hrg. Von Weischedel W. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983, S. 768.

<sup>646</sup> **Kants I.** Ko nozīmē orientēties domāšanā? // *Kas ir apgaismība?* Tulk. Šuvajevs I. Rīga: Zvaigzne ABC, 2005.

Tātad prāta ticību, ko Kants apzīmē arī kā morālisku ticību (*ein moralischer Glaube*), raksturo tās „morālisko nodomu patiesums”. Un to varam nosaukt – tīrā praktiskā prāta ticība. Ticība konceptuāli netiek pielīdzināta moralitātei, drīzāk gan funkcionāli, un norāda uz tās iespējamību izpausties. Ticība ir cieši saistīta ar cilvēka eksistenci pasaulē, šajā sakarībā aktualizējas ticības un zināšanu nošķirums. Ticība nav tas pats, kas zināšanas, ticībai ir nepietiekami ar teorētiskām zināšanām, tai jābūt praktiski pamatotai.

Kants parāda, ka ir iespējams „uz morālfilosofijas pamatiem būvēt morālteoloģiju”.<sup>647</sup> Viņš netraktē morālo likumu nepastarpināti kā teoloģisku, viņš ir pārliecināts, ka tas pats par sevi nenorāda uz dievišķo pirmsākumu. Turpretim ieviešot svētlaiemes (*Glückseligkeit*) ideju, var nokļūt pie morālteoloģijas. Svētlaieme pati par sevi nav morāles jēdziens, bet tā vienmēr pastāv noteiktās attiecībās ar morālisko likumu. Šīs attiecības Kants tver caur jēdzienu “būt laimes cienīgam”: „Ja jautātu par Dieva galamērķi pasaules radīšanā, tad būtu jāmin nevis ar prātu apveltītu būtņu laime tanī, bet gan augstākais labums, kas minētajai šo būtņu vēlmei pievieno nosacījumu, proti, būt laimes cienīgām, t.i., šo pašu ar prātu apveltīto būtņu tikumību [...]”<sup>648</sup> Tikumības un svētlaiemes savienojums ir augstākais labums (*das höchste Gut*). Moralitāte ir apriori dota cilvēkam, un tiekšanās pēc svētlaiemes nepieciešami piemīt cilvēka būtībai, tātad morālā intence un augstākā labuma intence ir nepieciešami saistītas ar cilvēka dabu. Taču mēs sastopamies ar grūtībām tādā ziņā, ka faktiskajā cilvēka klātesamībā nav viennozīmīgas atbilstības starp tikumību un svētlaimi. Katrai morālai rīcībai neatbilst svētlaieme, tās iespējamība ir empīriski nosacīta. Ir pretruna starp prasību pēc tikumības un svētlaiemes saskaņu un faktisko svētlaiemes atkarību no dabas. Taču šāda saskaņa ir obligāta, jo prasība pēc augstākā labuma, kas savā jēdzienā iekļauj pienākumu, ir nepieciešams mūsu gribas objekts un ir nešķirami saistīts ar morālo likumu. Kants atzīst: „Bet morālais likums pats par sevi tomēr nesola laimi, [...]. Kristīgā tikumu mācība aizpilda šo [...] nepilnību, attēlodama pasauli, kurā ar prātu apveltītas būtnes ar sirdi un dvēseli nododas tikumiskajam likumam, kā Dieva valstību. [...] Tikumu svētums viņām jau šai dzīvē tiek norādīts par mērauklu, toties svētumam atbilstošais labums – svētlaieme – tiek domāts kā sasniedzams tikai mūžībā.”<sup>649</sup> Kristietībai atbilstošais Dieva valstības jēdziens kā augstākā labuma jēdziens „vienīgais apmierina praktiskā prāta visstingrākās prasības”.<sup>650</sup>

Kants parāda, ka Dieva esamība ir morāli nepieciešama (lai gan tikai subjektīvi): „Mūsu pienākums bija veicināt augstāko labumu, tātad mums bija ne tikai tiesības, bet arī ar

<sup>647</sup> Weischedel W. *Der Gott der Philosophen*. Grundlegung einer philosophischen Theologie in Zeitalter des Nihilismus. 2 Bände. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1971, Bd. 1. S. 203.

<sup>648</sup> Kants I. *Spiestspejas kritika*. Tulk. Kūlis R. Rīga: Zvaigzne ABC, 2003, 153. lpp.

<sup>649</sup> Kants I. *Praktiskā prāta kritika*. // *Prolegomeni. Praktiskā prāta kritika*. Tulk. Kūlis R. Rīga: Zinātne, 2006, 275. lpp.

<sup>650</sup> Ibid. 274.–275. lpp.

pienākumu kā vajadzību saistīta nepieciešamība pieņemt šā augstākā labuma iespējamību; tā kā tas var notikt, tikai pieņemot Dieva esamības nosacījumu, tad tas cieši saista tā esamības pieņēmumu (*Voraussetzung*) ar pienākumu, t.i., pieņemt Dieva esamību ir morāli nepieciešams.<sup>651</sup>

Kanta postulātu mācības formulējumā Hābermāss saskata saistījuma trūkumu starp praktiskā prāta morālisko pienākuma apziņu un no moralitātes izrietošo reliģiozitātes pašsaprotamību. Šis pārrāvums izpaužas kā epistēmiskās kopsakarības trūkums starp praktiskā prāta prasību, kas tiek formulēta kā postulātu mācība, un reliģijas vēsturisko mantojumu. No vienas puses, reliģija ir pašsaprotama un ir moralitātes pamatā, bet, no otras puses, Hābermāsprāt, Kants piešķir tai pakārtotu lomu. Šādā filosofiski kritiskā skatījumā reliģiozitāte kļūst iekšēji pretrunīga. Vēstījums, kas ietverts kristīgā vēstī un morāles likumos, kas cilvēkiem būtu jāpilda kristīgās ētikas ietvaros, tiek nostatīts pretī morālās rīcības sekām. No reliģijas diktētiem morāles likumiem vajadzētu izrietēt morālai rīcībai, bet ir otrādi.

Pēc Kristiana Danca (2007) pārdomām, kristīgā vēstījuma un morālās rīcības attiecības, Hābermāsa skatījumā, liek Kantam ieviest Dieva ideju, tā pārvarot ticības un morālās apziņas pretnostatīšanu. Ar Dieva postulātu Kants ievieš šo morālās rīcības „iztrūkstošo motivējošo virzītājspēku”.<sup>652</sup> Dieva postulāts izlīdzina šo tīrā praktiskā prāta trūkumu. Tomēr viņš piebilst par Kantu, ka nemitīgās attiecības starp zināšanām un ticību iezīmējas ar to, ka ne tikai Dieva postulāts, kas ir šis virzošais spēks, ir garants svētlaimes un tikumības saskaņai, bet arī „vēsturiski tverta Dieva eshatoloģiska ideja”.<sup>653</sup> Hābermāss ar „praktiskā prāta trūkumu” acīmredzot domā Kanta praktiskā prāta antinomiju kā tikumības un laimes alku savienojamības problēmu vienā prātā. Tikumības un laimes savienojamība kā augstākais labums ir iespējama tikai tādā gadījumā, ja tiek atzīta Dieva esamība un dvēseles nemirstība kā praktiskā prāta postulāti.

Kantam **reliģija ir tas, kas vieno taisnīgo un labo (priekš manis) un taisnīgumu ar moralitāti**. Tādā ziņā var saprast, kādēļ Hābermāss runā tikai par taisnīgo. Ja kāds rīkojas taisnīgi, tad viņš **rīkojas morāli**, taču atbildēt par cilvēka moralitāti, kas rada šādas rīcības iespējamību, Hābermāsa gadījumā nav iespējams atbildēt, vismaz ne tā, lai tas atbilstu Kanta atziņai. Tādējādi Hābermāss pats apstiprina, ka viņš nevar atrisināt problēmu – kādēļ tad īsti man ir jārīkojas morāli? **Nav tāda ārēja likuma, kas varētu man likt rīkoties morāli**. Un, protams, ne arī reliģija tās institucionālajā veidolā, ne arī baušļu „kodekss” neliks mums

<sup>651</sup> **Kants I.** Praktiskā prāta kritika. // *Prolegomeni. Praktiskā prāta kritika*. Tulk. Kūlis R. Rīga: Zinātne, 2006, 272. lpp.

<sup>652</sup> Sal.: **Danz K.** Religion zwischen Aneignung und Kritik. Überlegungen zur Religionstheorie von Jürgen Habermas. *Glauben und Wissen. Ein Symposium mit Jürgen Habermas*. Hrg. von Langthaler R. und Nagl-Docekal H. Wien: Oldenbourg, 2007, S. 22.

<sup>653</sup> Ibid.

rīkoties morāli, jo tie ir ārēji likumi. **Vienīgi apziņa, ka vispār ir iespējams svētums kā „gribas pilnīgā atbilstība morālajam likumam”,<sup>654</sup> ka vispār ir iespējams taisnīgums kā Dieva taisnīgums**, kas jebkurā manas eksistences mirklī skars mani kā sods vai kā mīlestība, liks man dzīvot saskaņā ar likumu „manī”.

Hābermāss nevēlas saskatīt, cik lielu nozīmi Kants piešķir Dieva jēdzienam. Šī nozīme tiek apliecināta gan kā morāles pamats, gan kā nenosacīta eksistenciāla papildījuma jēga. Un tā nebūt nav saistīta ar ilgošanos pēc svētlaimes citā pasaulē, tā ietver ticības skaidrību, taču paliek aizplīvurota laikmeta nosacītajās teorijas robežās. Ja runājam par prāta ticību, tā dažkārt tiek saprasta atrauti no reliģijas un pat identificēta kā pragmatiska ticība (lai gan Kants runā arī par šādu nozīmi). Dievs tiek „akceptēts” praktiskajā prātā, Dieva jēdziens ir praktiskā prāta postulāts. Mēs tā rīkojamies, jo Dievs ir. Reizē Dievs ir prāta transcendentālā ideja, kas apliecina augstākās būtības ideju kā prāta vajadzību, kā prāta nepieciešamību.

Hābermāsa un Kanta reliģijas filosofijas salīdzinājuma ietvaros Jirgens Francs (*Franz*) (2009) uzsver kopējo un atšķirīgo. Viņa skatījumā – arī Hābermāss tāpat kā Kants vispirms reducē reliģiju uz morāles sfēru. Vispārīgi saistoša morāla likuma derīgumu katrā ziņā nevar izskaidrot ar pamatojumu un interpretāciju palīdzību, kuras paredz transcendentā Dieva kā radītāja un atbrīvotāja eksistenci un lomu. Franca skatījumā, Hābermāss tiecas uz diskursētikas un morāles pamatojumu bez reliģijas. Taču Kantam morāles pamats ir atsevišķā cilvēka prāts, Hābermāsam tas ir komunikatīvais prāts, kas piemīt katrai valodiskai komunikācijai.<sup>655</sup> Francs arī piezīmē kā saprotamu, ka, reducējot reliģiju uz morāli, noteikti ticības elementi „pazūd” un Hābermāsam ir šaubas, vai reliģija tomēr nav kas vairāk par morāli. Tomēr, pēc viņa domām, vēl nav arī skaidrības, kādi reliģiska satura elementi varētu tikt uzņemti kritiskā komunikācijā.<sup>656</sup> Reliģija ir vairāk nekā komunikatīva morāle, uz ko tiecas dalībnieki, bet reliģisku saturu uzņemšana racionālā diskursā vēl tikai notiek un rezultātus tam visam vēl nevar paredzēt.<sup>657</sup>

Pēc Franca domām, kamēr Kants nešaubīgi pieturas pie sava apgalvojuma, ka reliģija ir pilnībā reducējama uz morāli, tātad uz praktisko prātu, Hābermāss iebilst, ka reliģija ir vairāk nekā tikai morāle un tāpēc nav pilnībā reducējama uz morāles sfēru. Šo „vairāk” Hābermāss, pretēji Kantam, mēģina glābt, pārtulkojot partikulāru sakrālo valodu vispārīgā profānā valodā. Kas attiecas tikai uz reliģijas morālajiem aspektiem, Kants ir „pirmais lielais

<sup>654</sup> **Kants I.** Praktiskā prāta kritika. // *Prolegomeni. Praktiskā prāta kritika.* Tulk. Kūlis R. Rīga: Zinātne, 2006, 269. lpp.

<sup>655</sup> **Franz J. H.** *Religion in der Moderne. Die Theorien von Jürgen Habermas und Hermann Lübbe.* Berlin: Verlag für Wissenschaftliche Literatur, 2009, S. 121.

<sup>656</sup> Ibid.

<sup>657</sup> Ibid.



piemērs, kā sekularizēt un vienlaicīgi glābjoši dekonstruēt ticības patiesības. Vēršoties pret skepticismu, viņš vēlas glābt to reliģijas ticības saturu un saistošumu, kas ir attaisnojami tīra prāta ietvaros.”<sup>658</sup> Francs nonāk pie slēdziena, ka gan Kanta, gan Hābermāsa teorijas paredz reliģisko izšķīdināt: „Hābermāsa teorija – kā iepriekš parādīts – dod iespēju secinājumam, ka reliģija, to pilnīgi pārtulkojot profānā [valodā], pazūd, t.i., „izšķīst” komunikatīvajā prātā. Saskaņā ar Kanta atziņu, arī institucionalizētas reliģijas, tādas baznīcas ticības, kļūšana par liekām ir domājama; tiesa gan – ne pārejot uz komunikatīvo prātu, bet gan pārejot tīrā prāta reliģijā jeb tīrā reliģiskā ticībā.”<sup>659</sup> Šajā ziņā gan Francam var iebilst: lai arī Kants netieši novēršas no reliģijas institucionalizēšanas, taču tas ir cita iemesla dēļ. **Kants norāda uz prāta prioritāti, bet atklāsmes moments – vēsturiski tvertā reliģiskā ticība gūst tam apstiprinājumu.** Ja tā nenotiktu, proti, kā primāro mēs domātu atklāsmi, iespējams, mēs nemaz nenonāktu līdz prāta robežās ietvertam skatījumam uz reliģiju, un atklāsmē novestu nevis pie moralitātes, bet pie kulta. Kantam reliģija ir saprotama arī atklāsmes nozīmē, un kā gan reliģija var pazust, ja ir Dieva jēdziens?

Un vēl Francs izsaka nepamatotu, bet diagnosticējošu apgalvojumu, proti, mums ir grūti atrast Kanta morāles un reliģijas filosofijai pielietojumu mūsdienu problēmām, jo Kants postulē vienu prātu, vienu morāli, vienu reliģiju, kamēr mums ir darīšana ar konkurējošiem pasaules uzskatiem, kas cenšas sevi formulēt citiem.<sup>660</sup> Šādu viedokli mūsdienu autoru vidē var bieži sastapt. Tiek uzsvērtā vienīgi Kanta vēsturiskā loma, norādot uz viņa reliģijas filosofijas galveno sniegumu – kā reliģiju domāt filosofiski un kā reliģijas konceptu analizēt zināšanu un ticības attiecību gaismā.<sup>661</sup>

Kā redzam no šīm atšķirīgajām un dažbrīd pat pretrunīgajām Kanta un Hābermāsa analītiķu interpretācijām, tajās ļoti dažādi vērtēta reliģijas problemātikai atvēlētā vieta Kanta filosofijā. Taču šajās interpretācijās ir novērojams kas ļoti bīstams un tendenciozs. Kristīgā reliģija tiek iedalīta „derīgajā” un izskaužamajā. No vienas puses, tam par cēloni ir paša Kanta nolūks pārvirzīt reliģiju uz praktiskā prāta lietojuma sfēru un tādējādi likt uzsvērumu uz reliģijas ētisko dimensiju. Kā piemēru varam minēt arī iepriekš aplūkoto Franca skatījumu uz Kanta filosofiju. Taču kristīgās reliģijas vēstījumu nedrīkst diferencēt, nedrīkst atsevišķi nodalīt atklāsmes teoloģiju no kristīgās ētikas mācības, šis vēstījums ir jāuzlūko tā sistēmiskajā kopumā. Var piekrist Tomasam Renčam, kurš darbā „Dievs” (*Gott*) (2005) pauž, ka kultūrā un vēsturiskumā sakņotā reliģijas valoda nepastāv vienīgi ētiskajās prasībās,

---

<sup>658</sup> Ibid. S. 122.

<sup>659</sup> Ibid. S. 125.

<sup>660</sup> Ibid. S. 124.

<sup>661</sup> **Reder M., Schmidt J.** Habermas und die Religion. // *Ein Bewusstsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas.* Hrg.von Michael Reder und Jozef Schmidt. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2008, S. 11.

Dieva īstā un vienīgā izpausme nav Viņa baušļos.<sup>662</sup> Reliģijas diktētie likumi kā prasības, kuras tiek izvirzītas reliģiozām cilvēkiem, nebūt nav vienīgās īstās Dieva liecības. Jautājums par Dievu ir jautājums par mūsu esamības robežu, pamatu un jēgu. Kā atzīst Renčs, tas ir transētisks jautājums.<sup>663</sup> Savukārt ētiskais, kas ietver gan ļauno, gan vainu, gan morālisko sabrukumu, lai gan ir ļoti svarīgs, tomēr ir tikai viens no mūsu dzīves aspektiem.

Šādā kontekstā tiek atsegta Kanta morāles un reliģijas attiecību problēma, kas Hābermāsa un citu autoru analīzē atspoguļota neskaidri un pretrunīgi, proti, tiek pārāk vienkāršoti jautāts, vai no morāles izriet reliģija vai otrādi – no reliģijas izriet morāle? Cilvēka dzīves veselumā nav iespējams atbildēt, kas ir primārs – morāle vai reliģija? Praktiskā lietojuma nozīmē šie jēdzieni pārklājas. Taču Dieva atziņa nav tā, kas saista šos jēdzienus. Dieva atziņa transcēdē ārpus praktiskā, no tās skatpunkta praktiskā rīcība iegūst jēgu. Dieva atziņa ļauj saprast dzīvi tās veselumā, tā dara jēgpilnu bieži problematizēto jautājumu: kādēļ īsti man jārikojas morāli? No vienas puses, Dieva esamības postulāts ir praktiskā prāta nepieciešamība, varētu teikt, ka Dieva jēdzienam ir praktiska nozīme, taču, no otras puses, Dieva atziņa līdz ar dvēseles nemirstības un pasaules vienotības atziņām kā prāta transcendentālās idejas paver nenosacītā robežas, uzsverot jautājuma „uz ko es varu cerēt?” nozīmi.

Centrālā humānā dzīves perspektīva, kura nenoliedzami ir saistīta ar morāli, ir izteikta reliģiski. Kants jautājumu par Dievu novieto cilvēciskās pašapzināšanās centrā. Kā norāda Renčs, šī jautājuma kontekstā Kants neizslēdz ne radīšanas teoloģijas dimensiju, ne arī eshatalogisko perspektīvu. Tikai šo jautājumu integritātē ir iespējams runāt par augstāko labumu.

Ja starp morāli un reliģiju būtu tik vienkāršotas attiecības kā iepriekš minējam un morāle novestu pie reliģijas, tad reliģija būtu kāds īpašs stāvoklis (kā, piemēram, laimes stāvoklis), kas jāsasniedz, rīkojoties morāli, bet morāle būtu ceļš uz šo stāvokli. Taču Kants tiecas pateikt, ka „[...] morāle pati par sevi nekad nav jāuzskata par *laimes mācību*, t.i., par mācību, kā varam kļūt laimīgi, jo tai ir darīšana tikai ar laimes nosacījumiem, kas atbilst prātam, [...] nevis ar tās iegūšanas līdzekli.”<sup>664</sup> Atbildēt uz jautājumu „kāpēc man jārikojas morāli?” nozīmētu to pašu, ko dot galējo pamatojumu ētikas diskursa kārtībā. Taču uz šo jautājumu nav iespējams atbildēt, vismaz ne ar materiāla satura argumentu jeb pamatojumu. Šāda atbilde izslēgtu brīvību. Tomēr, ja mēs rīkojamies morāli, „jo ir pamodināta uz likumu balstītā morālā vēlme veicināt augstāko labumu [...], un tās dēļ esam pievērsušies reliģijai, šo

<sup>662</sup> Rentsch Th. *Gott*. Berlin / New York: Walter de Gruyter, 2005, S. 46.

<sup>663</sup> Ibid.

<sup>664</sup> Kants I. Praktiskā prāta kritika. // *Prolegomeni. Praktiskā prāta kritika*. Tulk. Kūlis R. Rīga: Zinātne, 2006, 276. lpp.

tikumu mācību var saukt arī par laimes mācību, jo cerība uz laimi sākas ar reliģiju”.<sup>665</sup> Var tikai pievienoties Renča uzskatiem, ka Kants jautājumu par Dievu pārvieto uz visas mūsu prakses „transpragmatisko un it īpaši transētisko jēgas nosacījumu refleksiju”.<sup>666</sup> Ne pati reliģija, ne ētiskais, ne pragmatiskais, un, protams, ne laime nav mūsu mērķis, **mēs jau vienmēr tā dzīvojam, ka šīs lietas ir, un morālā rīcība apliecina to klātbūtni mūsu eksistencē.**

#### 4.4.2. Prāts un reliģija modernitātes situācijā

Renča asā kritika, kas vēršas pret Kantu, pārmet Kantam viņa neizdevušos centienus veidot morālfilosofiju, izslēdzot antropoloģijas klātbūtni. Taču Renčs saskata Kanta filosofijā mūsdienīgas prāta kritikas potenciālu tieši saistībā ar filosofijas un reliģijas attiecību jaunu, daudz dziļāku dimensiju nekā to, ko piedāvāja apgaismības tradīcija. Kā norāda Renčs (2011) – mūsdienu prāta kritikas laukā ir aktuāla „reliģiskā prāta”<sup>667</sup> perspektīva. Renčs ir pārliecināts, ka filosofija spēj „uzņemt” un kritiski analizēt biblisko vēsti un jēgas konstituēšanos, kā tā tiek eksplicēta bibliskajā tradīcijā. Analizējot attiecības starp filosofiju un reliģiju, viņš norāda, ka filosofiskā refleksija tiecas uz bibliskajā tradīcijā atrodamo ieskatu struktūru un derīguma analīzi. Reliģija ir konkrēta dzīvesforma un dzīves prakse.<sup>668</sup> Kristīgajā reliģijā tiek runāts par brīnumu, žēlastību un noslēpumu. Filosofiskā refleksija var skaidrot šīs runas vietu ļoti plašā filosofiskā kontekstā, kā arī meklēt skaidrojumu šīs runas gramatikai. Tā var norādīt arī uz šīs runas dzīves praktisko konkretizāciju pasludināšanā un eksistencē, meditātīvajās un kopienas dzīvesformās kā uz kādu realitāti *sui generis*, kurai ir jāsargā pašai sevi.<sup>669</sup> Šāda refleksija ļauj saskatīt humānās dzīves transpragmatiskos jēgas nosacījumus, kuru perspektīva paveras caur radīšanas dimensiju, ne-lietojamības un konstitutīvas ne-objektīvizējamības dimensiju. Savukārt šie jēgas nosacījumi saskan gan ar sokrātisko ne-zināšanu jēgas konstituēšanos, gan ar Kanta prāta robežu apgaismību.<sup>670</sup> Šāds visaptverošs un komplekss Renča skatījums uz transcendences negativitāti un tās komplementārām mijattiecībām ar galīgo, nosacīto, objektīvizējamo aktualizē ļoti mūsdienīgu filosofijas uzdevumu.

---

<sup>665</sup> Ibid. 276.–277. lpp.

<sup>666</sup> **Rentsch Th.** *Gott*. Berlin / New York: Walter de Gruyter, 2005, S. 125.

<sup>667</sup> **Rentsch Th.** Die Entdeckung der Unverfügbarkeit. Zum Zusammenhang von Negativität und Sinnkonstruktion im Horizont der biblischen Überlieferung. // *Transzendenz und Negativität. Religionsphilosophische und ästhetische Studien*. Berlin / New York: Walter de Gruyter, 2011, S. 10.

<sup>668</sup> Ibid. S. 12.

<sup>669</sup> Ibid.

<sup>670</sup> Ibid.

#### 4.4.2.1. *Renčs un Barts: kā šodien ir iespējama reliģiska valoda un runa par Dievu?*

Var pievienoties Renčam, ka **modernitāte un postmodernitāte nav saprotama bez filosofiski teoloģiskā un reliģiskā mantojuma**. Šī mantojuma pārņemšanai un transformācijai ir jāparādās filosofijas vēsturē, izziņas kritikā, kā arī ētikā un estētikā. Protams, lielākie 20. gadsimta projekti, kuros atsegts šis mantojums un tā transformācija, atklājas Vitgenšteina, Heidegera, Deridā un Adorno filosofijā. Lai šo mantojumu izmantotu modernajās teorijās, t. sk. ētikas diskursa teorijā, ļoti problemātiska ir reliģiskās valodas saprašana. Kā norāda Renčs, reliģiskās valodas teoloģiski sarežģītos un priekšnosacījumiem bagātos terminus valodas filosofiskās refleksijas ietvaros nevajadzētu pakļaut „profānajiem hermeneitisko un interpretācijas teoriju kontekstiem, lai nezaudētu to suģestīvo potenciālu un teoloģiski metafizisko jēgas dimensiju”.<sup>671</sup>

Renčs iezīmē mūsdienīgas filosofiskās teoloģijas robežpunktus un aicina uz zināmu metafizikas atjaunotni. Saprotams, tas var notikt mūsdienu kontekstā, ņemot vērā dzīvespasauli, citu un sevis paša transcendences praktisku atzīšanu, kopīgas prakses nosacījumus, bibliskā potenciāla atklāšanos valodiskumā. Renčs ir pārliecināts, ka kritiskas filosofiski teoloģiskās refleksijas uzdevums šodien ir dot pamatotu atbildi uz jautājumu par Dievu.<sup>672</sup> Šajā kopsakarā Renčs piemin arī Hābermāsa postsekulārisma un postsekulāras sabiedrības konceptus. Mēs nevaram šodien neņemt vērā eksistenciālos, kādreiz metafiziskos pamatjautājumus par dzīves jēgu un par Dievu. Tātad postmetafiziskais laikmets tomēr nevar atbrīvoties no metafizikas pamatjautājumiem un to praktiskās nozīmības. Kā mēs šodien varam runāt par Dievu? Kā modernitātes un postmodernitātes situācijā ir iespējama reliģijas valoda? Savos jaunākajos darbos Renčs mēģina atbildēt uz šiem jautājumiem, uzsverot, ka arī prāta robežas nepieciešams domāt no jauna, iekļaujot tajās transcendences perspektīvu.

Runājot par mūsdienīgu Dieva izpratni un reliģijas valodu modernitātes tradīcijā, Renčs norāda uz vairākiem pārpratumiem un kļūdām reliģiskās runas un tradīcijas analīzē. Viens no šādiem pārpratumiem ir mēģinājums Dieva jautājuma izpratni un runu par Dievu (*die Rede von Gott*) interpretēt teorētiski zinātniski, pat dažkārt ņemot palīgā fizikālu un kosmoloģisku skaidrojumu. Tas ir mēģinājums šos jautājumus pakļaut empīriskām likumsakarībām un pārbaudēm, zinātniski izmērāmiem faktiem.

---

<sup>671</sup> **Rentsch Th.** Spuren Gottes? Substitute des Absoluten in der Reflexion der Moderne. // *Transzendenz und Negativität. Religionsphilosophische und ästhetische Studien*. Berlin / New York: Walter de Gruyter, 2011, S. 156.

<sup>672</sup> **Rentsch Th.** Negative Theologie, Transzendenz und Existenz Gottes. // *Transzendenz und Negativität. Religionsphilosophische und ästhetische Studien*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2011, S. 277.

Otrs pārpratums ir tas, ka jautājums par Dievu tiek skatīts kontekstā ar vīzijām, brīnumiem, pārdabiskām parādībām. Ja Dieva esamību nevar zinātniski pierādīt, to novieto blakus mistiskajam, neizskaidrojamajam, pārdabiskajam. Šādās koncepcijās redzam, ka pārprastais skatījums orientējas uz reliģiskās pieredzes subjektivitāti – domu, ka reliģiskā pieredze ir tīri individuāls pārdzīvojums. Renčs atgādina, ka „reliģija nav privāta lieta”,<sup>673</sup> kā šodien tas bieži tiek uztverts Rietumu demokrātijas kontekstā. Reliģijā subjektīvisms tiek izslēgts. Eksistenciālā nopietnība un ticības pārlicība nebalstās uz subjektīva pamata. Izteikumā „es ticu Dievam” implicētās personas dzīves intences reliģiskais subjektīvisms atrodas ārpus šāda izteikuma patiesības, patiesīguma un derīguma pretenzijām. Pretējs tam būtu izteikums „man ir sajūta, ka Dievs ir radījis pasauli” vai arī „es domāju, ka pastāv augstāki spēki”. Pēdējie izteikumi neatsedz reliģiskās ticības apliecinājumā ietverto jēgu. Reliģiskās ticības apliecinājums ir augsti pretencioza dzīves orientācija, kura nevar dibināties subjektīvās izjūtās, privātās patikas jūtās, bet tā sakņojas transsubjektīvās patiesības pretenzijās, kuras, tikai pareizi saprastas, dara iespējamu arī dziļu subjektivitāti.<sup>674</sup> Lai noteiktas pieredzes un izjūtas jautājumā par Dievu un Dieva izziņu varētu vērtēt kā relevantas, mēs varētu artikulēti spriest par tām, doma par Dievu ar patiesības pretenziju jau ir nepieciešama, turklāt tāda, kuru iespējams izteikt un ielikt teikumos. Šiem izteikumiem jābūt vispārīgi saprotamiem un apspriežamiem. Šī reliģiskā runa ir bāze ar runu saistītajai reliģiskajai pieredzei, tā nav tikai pieredzes īpatnība vai tīri subjektīva evidence.<sup>675</sup>

Trešais pārpratums ir mēģinājums jautājumu par Dievu saistīt ar kultūras relatīvismu, kas veidojas vēsturiski un sakņojas „apgaismotajā liberālajā pašsaprotamībā”.<sup>676</sup> Šajā kontekstā reliģiskie priekšstati par Dievu arī tiek pakļauti relatīvismam. Tas izpaužas, jau sākot ar apgaismības provocēto ateismu līdz pat profānai indiferencei attiecībā uz reliģiju modernajā sekulārajā valstī. Taču Dieva izpratni un reliģiskās dzīvesformas vispār nav iespējams tvērt relatīvistiski un objektīvi rekonstruēt no ārpuses. Renčs uzsver – relatīvi skatīties nozīmē skatīties subjektīvi, vienīgi no novērotāja perspektīvas. Taču praktiski svarīgajās, dzīvei pietuvinātajās – ētikas un morāles jomās mums ir jāieņem filosofiska, kritiski hermeneitiska refleksija un **dalībnieka perspektīva**. Mums ir jāieņem uz patiesības prasību, uz prātu un derīgumu orientēta perspektīva.<sup>677</sup>

Ceturtais pārpratums ir funkcionāls skatījums uz jautājumu par Dievu un ar to saistīto dzīves orientāciju. Reliģijai tiek piedēvēta no socioloģiskā viedokļa stabilizējoša funkcija

---

<sup>673</sup> Ibid. S. 272.

<sup>674</sup> Ibid.

<sup>675</sup> Ibid. S. 273.

<sup>676</sup> Ibid. S. 274.

<sup>677</sup> Ibid.

sociālās un individuālās dzīves praksēs. Nozīmīgi dzīves notikumi kā dzimšana, laulības, nāve tiek apstiprināti reliģiskos rituālos. Šis funkcionālais skatījums ir ārējs un virspusējs. Dieva jautājums principiāli nav funkcionāls. Tieši instrumentāla Dieva izpratnes pārvarēšana ir piederīga reliģisko prakšu būtībai. Līdzīgi kā cilvēku savstarpējā cieņa, draudzība un mīlestība ir nesalīdzināmi svarīgākas par to ārēju apstiprinājumu.

Piektais pārpratums izpaužas tā, ka, domājot par Dievu, dažkārt tiek domāts hipotētiski – kā par pieņēmumu, ko mēs varētu pierādīt vai atspēkot. Šodien pat teologu aprindās runā par Kanta „Dieva esamības morālo pierādījumu”. Taču jāatgādina, ka Kants skaidri formulē, ka Dieva esamību teorētiskā prāta robežās nevar ne pierādīt, ne arī atspēkot. Renčs uzsver, ka viennozīmīgi ir skaidrs – ja mums būtu patiesa orientācija uz Dievu kā galējo īstenību, konkrētās, ar šo orientāciju saistītās derīguma pretenzijas būtu nenosacītas un netiktu saprastas ne kā fikcijas, ne arī kā hipotēzes. Jāpiebilst, ka šajā ziņā Renčam pieslejas Klauss Millers (*Müller*) darbā „Cik daudz prātam ir vajadzīga ticība?” (*Wieviel Vernunft braucht der Glaube?*) (1998), norādot, ka Dieva eksistencei nav nepieciešams pierādījums, vismaz ne tādā veidā, kā mēs saprotam pierādījumu no racionālām pozīcijām. Viņš paskaidro, ka tradicionālajos Dieva esamības pierādījumos ir pieprasīta „norāde uz ticības racionalitāti”.<sup>678</sup>

Renčs ir pārliecināts, ka runu par Dievu nevar tvert vienīgi praktiski ētiskā nozīmē. Šādā aspektā varētu domāt, ka viņš iebilst Kantam. Tomēr tā nav, jo Kants nenoliedz atklāsmes teoloģiju, ne arī dievišķā noslēpuma dimensiju. Renčaprāt, runa par Dievu ir daudz plašāka, tas ir redzams filosofiskās teoloģijas un filosofijas vēsturē. Pastāv diference starp teoloģiju un praktisko filosofiju, starp Dievu un labo, Dievu un taisnīgo, Dievu un laimi.<sup>679</sup> Reliģiskās valodas kodols pastāv ne tikai ētiskajās prasībās, bet arī transētiskajā, proti, tādu kategoriju esamībā, kas atbrīvo ētisko dimensiju. Jautājums par Dievu ir aplūkojams mūsu esamības pamatu, robežu un jēgas veselumā, kā arī mūsu pasaules un paš-izpratnes veselumā.<sup>680</sup> Svarīgi ir tas, ka reliģiskās pieredzes ir saaudušās ar ikdienišķajām praksēm kultūras veseluma kopainā, un reliģiskā runa ir būtiska mūsu ikdienas runas sastāvdaļa. Teologs Karls Rāners (*Rahner*)(1991) darbā „Ticības pamatkurss” norāda, ka „vienkāršākais un neizbēgamākais cilvēkam, risinot Dieva jautājumu, ir fakts, ka savā garīgajā esībā vārds „Dievs” ir dots”.<sup>681</sup> Rāners līdzīgi kā daudzi citi mūsdienu teologi aicina uz meditatīvām,

---

<sup>678</sup> **Müller K.** *Wieviel Vernunft braucht der Glaube? Erwägungen zur Begründungsproblematik. // Fundamentaltheologie – Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen.* Hrg. von Klaus Müller. Regensburg: Pustet, 1998, S. 83.

<sup>679</sup> **Rentsch Th.** *Negative Theologie, Transzendenz und Existenz Gottes. // Transzendenz und Negativität. Religionsphilosophische und ästhetische Studien.* Berlin / New York: Walter de Gruyter, 2011, S. 276./277.

<sup>680</sup> *Ibid.* S. 277.

<sup>681</sup> **Rāners K.** *Meditācija par vārdu „Dievs”. Tulk. Kūlis R. // Kristīgās vērtības un modernitātes izaicinājums.* Rīga: LU FSI, 2005, 165/166. lpp.

kontemplatīvām un misticisma praksēm, taču šis aicinājums neizslēdz ne valodiskā ne racionālā klātbūtni absolūtā izziņas izkopšanā. Reliģijas valodiskais un racionālais potenciāls veido saikni starp individuāli eksistenciālo pārdzīvojumu un iespējamo saprašanos intersubjektīvā komunikācijā.

Ulrihs Barts (*Barth*) (2003), kurš piedāvā mūsdienīgu sociāli kulturoloģisku reliģijas transformāciju, runā par kristietības ētiskās būtības noteiksmēm – kristietībā tapušām un interpretētām idejām, kuras, atbilstoši pārformulējot, vēl joprojām ir aktuālas arī mūsdienu ētikas diskursa kontekstā. Šīs idejas ir: 1) cilvēka līdzība Dievam; 2) tuvākā mīlestība; 3) ideja par iedzimto grēku; 4) sirdsapziņas jēdziens. Barts akcentē divus aspektus, kādēļ būtu iespējams un nepieciešams šīs idejas iestrādāt mūsdienīgā valodā: pirmkārt, kristietība kā mūsu kultūras sastāvdaļa un dzīvesforma neapšaubāmi ir aktuāla arī mūsdienās; otrkārt, kristietības idejas ir viegli izteicamas un saprotamas mūsdienu sabiedrībā. Barts parāda šo ideju vēsturisko virzību līdz mūsdienām.

Kristīgās ētikas izejas pozīcija ir cilvēka cieņas jēdziens radīšanas teoloģijas ietvaros – to nedrīkst sajaukt ar tā lietojumu dabisko tiesību teorijā, kur tas ir rodams konkrētu cilvēktiesību veidolā. Pamatu Bībelē tam sniedz doma par cilvēka līdzību Dievam.<sup>682</sup> Līdzīga **doma par cilvēka līdzību Dievam** ir rodama Platona darbos: caur tikumu cilvēks kļūst līdzīgs Dievam. Un šī līdzība ir cilvēka mērķis.<sup>683</sup> Itāļu renesanses humānisma ietvaros, turpinot abas tradīcijas, līdzība Dievam tika formāli identificēta ar cilvēka cieņas jēdzienu, un kā cilvēka cieņas kodols – līdzās cilvēka kultūras uzdevumam un saprātīgumam – „tika izcelta cilvēka kā brīvas būtnes būtība” (*Charakter*).<sup>684</sup>

Arī apgaismībā cilvēka cieņa un brīvība iet roku rokās. Saskaņā ar apgaismības kristīgi reliģisko izpratni cilvēka cieņa pastāv saprātīgā brīvības izmantošanā, kas ir rodama katra cilvēka dabā un mērķnoteiksmē. Vai arī otrādi: „brīvas galīgas saprātīgas būtnes iedabas [noteiktais] mērķis ir cilvēka cieņas realizācija.”<sup>685</sup> Brīvība, cilvēka cieņa un līdzība Dievam ir cilvēka galējie mērķi. Cilvēkam ir jālīdzinās Dievam, jābūt brīvam, jābūt saprātīgam un jārealizē sava cieņa. Līdzās šai cilvēka dabas noteiksmei, šai ētikas prasībai, šim ētikas principam ir vēl viens, proti, **tuvākā mīlestība**. Barts formulē ētikas principu: „Ideja par tuvākā mīlestību – kopā ar **ideju par Dieva valstību** – ietver sevī noteiktu cilvēku savstarpējo attiecību modeli un tādējādi arī noteiktu sociālo ideālu.”<sup>686</sup> Barts konstatē, ka Dieva valstības jēdziena socioteorētisko dimensiju konstituē divas iezīmes. Pirmkārt,

---

<sup>682</sup> **Barth** U. *Religion in der Moderne*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Sibeck), 2003, S. 322.

<sup>683</sup> Ibid.

<sup>684</sup> Ibid. S. 323.

<sup>685</sup> Ibid.

<sup>686</sup> Ibid. S. 324.

aicinājums uz Dieva valstību ir vērsts uz pilnīgi visiem cilvēkiem, neatkarīgi no viņu ciltskoka (*Geburt*) kārtas, izcelsmes, un apvieno viņus, balstoties tikai uz to, ka viņi ir cilvēki. Priekšnoteikums šādai neierobežošānai ir priekšstats par visu cilvēku vienlīdzību Dieva priekšā. Otrkārt, katrs atsevišķs cilvēks kā tāds rod Dieva valstībā savu patieso atzīšanu. Priekšnoteikums tam ir pārliecība par nesalaužamām un galīgi nolemtām personīgām attiecībām ar Dievu. Dieva valstības idejā tātad ir apvienotas divas pretējas sociālas idejas – universālisms un individuālisms.<sup>687</sup>

Šis modelis, kas apvieno gan individuālo, gan universālo aspektu, ir aktuāls arī mūsdienās: "Dieva valstības ideja kā socializācijas modelis izsaka pārliecību par pasaules sabiedrības vienotības un arī visu tās atsevišķo elementu individualitātes iedibināšanu transcendentā attiecību kopumā."<sup>688</sup> Barts norāda, ka gan Hēgeļa, gan Hābermāsa idejās mēs rodam šo pārliecību, ka cilvēka individuālas cieņas piepildīšana un sabiedrības apvienošanās ideāls iet roku rokā.

Vēl viens kristietības ētikas princips ir saistīts ar priekšstatu par **iedzimto grēku**. Runa ir par brīvības realizēšanas procesu. Cilvēkam ir dota brīvība, kuras realizācija atsedz cilvēka brīvības ierobežotību: "Ar to, ka cilvēka daba un mērķis būt līdzīgam Dievam tiek pakļauti to realizācijas nosacījumiem, parādās iekšēji traucējumi un šķēršļi, kuri „sākotnējai” brīvībai liek pārvērsties faktiskā nebrīvībā”.<sup>689</sup> Runa ir, piemēram, par cilvēka pašsaglabāšanās instinktu – cilvēks šeit atklājas kā egoistiska dziņu pārņemta būtne. Apzinoties sevi kā tādu, viņā rodas vainas apziņa un vēlme vai vajadzība pēc atbrīvošanas. Kristietība apgalvo, ka cilvēks pats sevi nevar atbrīvot no šī sākotnējā stāvokļa: "Cilvēka dabiskā griba jeb *erga Deum* caur un caur ir nebrīva un tai ir jātiek vispirms ar ticības "Evaņģēlija" palīdzību atbrīvotai brīvībai."<sup>690</sup>

Tieši šī personīgās nebrīvības un vainas apziņa ar laiku ieguva arvien lielāku lomu kristīgajā teoloģijā (īpaši Lutera teoloģijā) – te šī apziņa ir cieši saistīta ar **sirdsapziņas** jēdzienu. Bet ideja par iedzimto grēku, nebrīvību, vainu un sirdsapziņu paredz noteiktu izpratni par cilvēku un arī veido noteiktu izpratni par cilvēku. Un šis cilvēka tēls vēl aizvien ir aktuāls – runa ir par cilvēku kā par indivīdu un personu ar viņa iekšējo dvēseles dzīvi un spēju pašam autonomi izvērtēt sevi, savas domas, nolūkus un rīcības: "Kādas gribošas instances personālā identitāte nav viņas substanciāli ontoloģiska īpašība, bet gan viņas ētiski–religiskās pašattieksmes moments. Tādējādi cilvēka personālistiskā izpratne, kas kristietībā

---

<sup>687</sup> Ibid. S. 325.

<sup>688</sup> Ibid.

<sup>689</sup> Ibid. S. 326.

<sup>690</sup> Ibid. S. 327.



jau no paša sākuma bija īpatnēja, sasniedza strauju saasinājumu."<sup>691</sup> Personas jēdziens paredz ētikas jomā iekļaut visas sfēras: pirmkārt, iekšējās domas, pārdomas, nolūkus, rīcības; otrkārt, autonomiju un kompetenci sevis morālā izvērtēšanā.<sup>692</sup> Barts norāda arī, ka šāds sirdsapziņas un personas jēdziens ir ietekmējis ētisko ideālismu no Kanta līdz Hēgelim.

#### ***4.4.2.2. Zināšanu un ticības attiecību problematizācija postsekulāras sabiedrības koncepcijā***

Mūsdienu cilvēka eksistenciālā piepildījuma, identitātes un jēgas meklējumi tiecas gūt arī reliģisku skaidrību. Šodien filosofijas un reliģijas dialogā tiek iekļauts jautājums par reliģijas, modernisma un postmodernisma attiecībām. Protams, šis dialogs ir vēl attīstības sākumā, un tam ir lielas iespējas paplašināties. Hābermāss atzīst, ka šodien vēl joprojām trūkst „reliģiski pamatota viedokļa politiskajā publiskumā”.<sup>693</sup>

Pēdējos gados īpašu uzmanību Hābermāss ir veltījis Kanta ētikas un reliģijas filosofijas nozīmības un laikmetiskās aktualitātes uzsvērumam, par ko liecina filosofa uzstāšanās ar referātiem divos starptautiskajos simpozijos, viens no tiem norisinājās Austrijā, Vīnes Zinātņu Akadēmijā 2004. gadā un bija veltīts Kanta filosofijai, bet otrs notika Vīnes Universitātē 2005. gadā un filosofiski teoloģisku diskusiju laukā iekļāva reliģijas un modernās sabiedrības attiecību tēmas. Būtisks ieguldījums šo tēmu risināšanā ir Hābermāsa skaidrotā „postsekulāras sabiedrības” koncepcija, kā arī reliģijas un prāta attiecību analīze mūsdienu kultūras daudzveidīgo dzīvesformu un reliģisko pasaules redzējumu saskarsmes laukā globalizācijas laikmetā. Īpašu akcentu šo tēmu problematizācijai piešķirta filosofa uzruna 2007. gada 15. septembrī Romā, atklājot starptautisku kongresu „Reliģija un politika postsekulārā sabiedrībā”.

Vienlaicīgi ar notiekošo sekularizācijas procesu, kurā par tradicionālās kristīgās reliģijas lomas zaudēšanu ir atbildīga pati Baznīca, notiek „reliģijas individualizācijas process”, kas ir nesaraujami saistīts ar pašu modernitātes situāciju, taču šajā individualizācijas procesā Hābermāss nesaskata reliģijas stiprās puses. Drīzāk viņš vērš skatu uz reliģijas lomas potencialitāti tās spējā „pretoties politiskās tikumības zudumam”.<sup>694</sup> Viņa pārdomas saistās ar to, ka reliģijai, kuras nozīmīguma potenciāls ir veidojies tās ilgajā vēsturiskajā tradīcijā, ir jākalpo par „vispārīgās normatīvās apziņas” veicinātāju.

---

<sup>691</sup> Ibid.

<sup>692</sup> Ibid. S. 328.

<sup>693</sup> **Habermas J.** Jürgen Habermas: Ein Bewusstsein von dem, was fehlt. // *Ein Bewusstsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas.* Hrg. von Michael Reder und Jozef Schmidt. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2008, S. 26.–36.

<sup>694</sup> Ibid. S. 305.

Šo reliģijas potenciālu Hābermāss saskata tieši šādā kristīgās reliģijas formā, kas ietver sevī apgaismības racionalitāti: uz prāta lietojumu balstīta reliģija, kas tajā pašā laikā ir ortodoksāla atklāsmes reliģija. Būtisks ir uzsvērums, ka reliģijai, kas sekularizācijas procesā nav zaudējusi no apgaismības nākušo reliģijas izpratni, proti, kas atrodas apgaismības diktētā prāta robežās, ir jāiesaistās sabiedrības diskursā.

Arvien biežāk mūsdienu diskusiju telpā tiek apspriests jautājums par reliģijas lomas atjaunošanos. Izskan arī viedokļi, kuri oponentē Hābermāsa priekšstatam par sekularizācijas un modernizācijas attiecībām. Hanss Joass (*Joas*) darbā „Vai cilvēkam ir vajadzīga reliģija?” (2004) norāda, ka gan marksisti, gan sociālo zinātņu pārstāvji, gan vēsturnieki tradicionāli pieņem, ka sekularizācija tādā izpratnē kā reliģijas nozīmes zudums ir modernizācijas procesa nepieciešama blakusparādība. Taču viņš aicina ņemt vērā tīri empīriskus faktus un palūkoties, piemēram, uz Īriju vai Poliju, kur reliģija tomēr vēsturiski nav zaudējusi savu nozīmi. Varbūt šīs valstis ir izņēmumi? Taču arī ASV, valsts, kuru apstākļos, kad ateisms bija padarīts par ideoloģiju, mēģināja interpretēt kā izņēmumu, nenoliedzami pastāvēja un saglabājās daudzveidīgas reliģijas formas un nevis viens vienīgs fundamentālais protestantisms, taču arī modernizāciju šajā valstī nekādi nevarēja noliegt. Ir iespējams, ka strauji notiekošā modernizācija norisinās ārpus kristīgi orientēta kultūras lauka. Izteiktā sekularizācija, ko ir piedzīvojusi Eiropa, nekādā ziņā neatkārtojas pasaules mērogā, un Joass uzsver, ka tieši Eiropa uz pasaules fona ir vienīgais izņēmums, kur modernizācija sakrīt ar sekularizāciju. Tāpat kā Hābermāss, viņš uzskata, ka šodien Eiropā mēs varam runāt par reliģijas nozīmes atjaunošanos jeb desekularizāciju. Vēstures gaitā notiekošā reliģiju izzušana un pārveidošanās dažādos variantos liek domāt vēl par kādu ļoti būtisku aspektu, proti, ka „reliģija ir antropoloģiska konstante, kuru var apspiest tikai ar varu”.<sup>695</sup>

2001. gada 14. oktobrī Hābermāss nolasīja publisku lekciju Sv. Pāvila baznīcā Frankfurtē pie Mainas. Tā bija pateicības runa, kuru Hābermāss nolasīja sakarā ar Vācu grāmatu izdevēju piešķirto Miera prēmiju (2001), un tā vēlāk tika publicēta ar nosaukumu „Zināšanas un ticība” (*Wissen und Glaube*). Šajā lekcijā filosofis pauda arī savu attieksmi uz 11. septembra notikumiem ASV.

Hābermāss aktualizē konflikta būtību starp pilsonisko un reliģisko sabiedrības daļu postsekulārajā sabiedrībā vairākos līmeņos: pirmkārt, pretrunu starp zinātnisko domāšanu un reliģiozitāti, otrkārt, starp sabiedrības sekularitātes pašpietiekamību un absolūto neieklausīšanos reliģijas balsī, treškārt, par dialoga trūkumu starp dažādām reliģijām un dzīvesformas izpratnēm multikulturālā vidē.

---

<sup>695</sup> **Joas H.** *Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz.* Freiburg im Breisgau: Herder, 2004, S. 17.

Zinātnisko, tehnisko un tehnoloģisko sasniegumu uzvaras gājiens veicina prāta „instrumentalizāciju”,<sup>696</sup> proti, prāts kļūst par instrumentu sev pašam, veicinot arvien jaunu tehnoloģiju apgūšanu, tajā pašā laikā nonākot to pakļautībā un kļūstot par to produktu. Kā piemēru Hābermāss min cilvēka klonēšanas iespējamību, izmantojot gēnu inženierijas sasniegumus un ar to saistīto morāli ētisko problēmu aktualitāti. Veiksmīgākā variantā šīs zinātniskās un reliģiskās domāšanas attiecības, šīs pretrunas starp prāta – kā morālā likumdevēja – lomas uzturētāju un prātu – kā izpildītāju – var risināt diskusiju ceļā starp akadēmisko zinātni un Baznīcas pārstāvjiem. Kā raksta Hābermāss, šajā „ticības apliecināšanas cīņā”<sup>697</sup> nevar iztikt bez apvainojumiem obskurantismā, skeptiskā attieksmē pret zinātni, arhaisku jūtu kultivēšanā, no vienas puses, ticībā kailam naturālismam un morāles sagraušanā, no otras puses. Par šādu pretrunu traģisku izpausmi Hābermāss min 11. septembra notikumus ASV, kad tiek iznīcināta Rietumu civilizācijas kapitālisma citadele.

Islāma fundamentālistu teroristiskos uzbrukumus filosofš skaidro ar ļoti straujo šo cilvēku izraušanu no viņu vēsturiskās kultūras un reliģijas saknēm, pakļaujot viņus radikālai modernizācijai un ar to saistītai sekularizācijai. Savā lekcijā Hābermāss ļoti asi vēršas pret Rietumu sabiedrības neieklausīšanos un absolūtu šīs problēmas neizpratni, par ko liecina tāds absurds problēmas risinājuma veids kā „karš pret terorismu”, norādot, ka tas nemaz nav karš, jo terorismā savu izteiksmi rod „pasauļu sadursme, kas liktenīgā kārtā kļuvusi mēma”.<sup>698</sup> Tādējādi filosofš vēl un vēlreiz norāda uz dialoga trūkumu, uz nespēju ieklausīties, kaut arī pati Rietumu sabiedrība ir gājusi cauri sekularizācijai un tradicionālo dzīvesformu zudumam.

Hābermāss skaidro sekularizācijas jēdzienu postsekulārā sabiedrībā, norādot, ka modernitātes evolūcijas gaitā ir veidojušās divas dažādas sekularizācijas izpratnes. Pirmā izpratne – reliģiskās domāšanas un dzīvesformu aizstāšana ar prātā balstītiem un „jebkurā gadījumā pārlicinošiem ekvivalentiem”,<sup>699</sup> kas saprotama kā Baznīcas autoritātes nodošana laicīgās varas rokās. Otrā – modernitātei raksturīgās domāšanas un dzīvesformas tiek diskreditētas kā Baznīcai „netaisnīgi atņemtas”<sup>700</sup> – šīs autoritātes uzurpācija. Abas šīs izpratnes liek domāt, ka sekularizācija ir cīņa līdz pēdējam elpas vilcienam starp kapitālisma atbrīvotajiem produktīvajiem zinātnes un tehnikas spēkiem un tos savaldošajiem reliģijas un baznīcas spēkiem.<sup>701</sup>

---

<sup>696</sup> Skat.: **Habermas J.** *Wissen und Glauben. Rede zum Friedenspreis des deutschen Buchhandels* 2001. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001.

<sup>697</sup> Ibid. S. 1.

<sup>698</sup> Ibid. S. 2.

<sup>699</sup> Ibid.

<sup>700</sup> Ibid. S. 3.

<sup>701</sup> Ibid.

Skaidrs ir viens – sekularizācija ir neizbēgama – šādu uzstādījumu izvirza modernais laikmets. Lai reliģiskā apziņa saglabātu savas pozīcijas, tai ir jācīnās ar tiem ieročiem, ko piedāvā šis laikmets, proti, racionalitāte. Reliģiskās apziņas pašsaglabāšanās nolūkos tai ir jābūt „racionālai”: pirmkārt, tai jāveido kognitīva attieksme pret citām reliģijām vai konfesijām, otrkārt, tai jāizveido noteikta pozīcija attiecībā pret dažādu zinātņu autoritāti, kas darbojas tikai profānajā telpā, treškārt, tai jāmekā „iekārtoties” konstitucionālā valstī, kura balstās uz profānu morāli. Hābermāss norāda, ka šādos modernā laikmeta apstākļos reliģiskajai apziņai ir jāklūst refleksīvai, pretējā gadījumā modernizētajā sabiedrībā tā var „izpaust visu savu destruktīvo potenciālu”.<sup>702</sup> Taču arī demokrātiskas konstitucionālas valsts liberālajai sabiedrībai, kurai piemīt „demokrātiski apgaismots veselais saprāts”, ir jāapzinās savas reliģiskās saknes un ir jāmaina viedoklis, ka Rietumu sekularizācija ir „vienvirziena kustības ceļš, no kura reliģija tiek nostumta malā”.<sup>703</sup>

Jautājums paliek atklāts – cik lielā mērā ir iespējams dialogs starp sekulāro un reliģisko apziņu? Šajā kontekstā Hābermāss akcentē būtiskāko problēmu loku: vai sekulārajā sabiedrībā ir iespējams prasīt refleksīvu pozīciju no reliģiskās apziņas, ja pati sekulārā sabiedrība paliek ārpus savas sekularitātes refleksijas, kā arī ārpus reālā dialoga ar reliģiskajām kopienām? Vai reliģijai ir iespējams paust savu vēstījumu „sekulārā valodā” bez zaudējumiem? Būtisks ir jautājums par reliģiskā mantojuma ticības patiesību (*Glaubenswahrheiten*) saglabāšanu, reliģiskajai apziņai veidojot refleksīvas attiecības ar savu saturu, jo modernizācijas process, saprotams, ir skāris un ietekmējis reliģiozitātes formas, kā iznākumā tagad varam runāt par „reliģiskās ticības modernu formu”.<sup>704</sup>

Tātad ne tikai reliģijai jāveido sevis pašas refleksīvā apziņa, bet tas jā dara arī apgaismības sekulārajai tradīcijai. Reliģisko avotu semantiskā mantojuma iesavināšanā Hābermāss saskata nozīmīgu filosofijas uzdevumu. Lai šodien mēs varētu argumentēti piedalīties šajā reliģijas diskursā, ir jāizprot filosofijas un reliģijas attiecību attīstība Rietumu domāšanas vēsturē. Kā raksta Hābermāss, vācu filosofijas vēsturi kopš Kanta var saprast kā sava veida „tiesas procesu”<sup>705</sup> starp filosofiju un reliģiju. Ja kristietības hellenizācija, no vienas puses, un grieķu filosofijas teoloģisks lasījums, no otras puses, noveda pie reliģijas un metafizikas simbiozes, tad Kants šo simbiozi likvidē. Viņš novelk asu robežu starp prāta reliģijas morālo ticību un atklāsmes pozitīvo reliģiju, tādējādi atklājot šo diskusiju telpu, kurā vēl šodien mēs mēģinām rast dialogu starp sekulāro un reliģisko, vienīgi nedrīkst aizmirst par

---

<sup>702</sup> Ibid.

<sup>703</sup> Ibid.

<sup>704</sup> **Habermas J.** Ein Gespräch über Gott und die Welt. // Zeit der Übergänge. Frankfurt am Main, 2001, S. 193.

<sup>705</sup> **Habermas J.** Wissen und Glauben. Rede zum Friedenspreis des deutschen Buchhandels 2001. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001.

prāta autoritāti, jo, Hābermāsa vārdiem runājot, – „prāts, kas noliedz pats sevi, viegli padodas kārdinājumam ieņemt sakrālā pozu un autoritāti”.<sup>706</sup>

Pētījumā par Hābermāsa reliģiozitātes koncepciju Tomass Šmidts (*Schmidt*) tematizē jautājumu par tradicionālās reliģijas vietu modernitātes situācijā. No vienas puses, informācijas tehnoloģiju attīstība un elektronisko masu mediju iespējas veicina tradicionālās vēsturiskās dzīvespasaulē simboliskās valodas un reliģijas naratīvu sagrāvi, kultūras kodu standartizāciju un nonivelēšanu, taču, no otras puses, to mediālā darbība var kļūt par reliģijas saglabāšanas instrumentu un apliecināt reliģijas dzīvotspēju sekulārajā sabiedrībā. Tas sagrauj pārliecību, ka var likt vienlīdzības zīmi starp modernitāti un sekularizāciju, starp šiem konceptiem drīzāk pastāv ciešas mijattiecības. Hābermāsa postsekulārās sabiedrības jēdzienam atbilst mūsdienu modernā sabiedrība, kurā kā plurālistiskā sabiedrībā var pastāvēt koeksistence starp sekulāro kultūru un reliģiozitāti, kas izpaužas kā „tradicionālās reliģijas un modernās dzīvespasaulē vienlaicīguma paradokss”.<sup>707</sup>

Kristians Dancs (*Danz*) (2007) norāda, ka mūsdienu globalizācijas procesi, migrācija, reliģiskā un kultūras pluralizācija aktualizē problēmu loku, „kā konstruktīvi apieties ar atšķirīgām reliģiskajām dzīvesformām”.<sup>708</sup> Mūsdienu reliģijas socioloģija, uzsver pētnieks, runā par „reliģijas atgriešanos”. Taču diskusijas centrā ir jautājums par to, vai modernā Rietumu sekulārā sabiedrība spēj veikt šo atgriešanos? Iespējams, ka gan sekularitātes, gan pašas reliģiozitātes jēdziens jāskata pavisam citā gaismā. Protestantiskai teoloģijai, kura kopš pagājušā gadsimta 60.–70. gadiem pievērsusi maz uzmanības reliģijas jautājumiem, jāuzlūko reliģija no jauna skatpunkta, turklāt tā jāskata reliģijas antropoloģijas kontekstā.

Reinholds Esterbauers (*Esterbauer*) savukārt uzsver, ka Hābermāss akcentē plašo distanci starp sabiedrības sekularizāciju, no vienas puses, un fundamentālismu, no otras puses.<sup>709</sup> Reliģijas diskurss tiek raisīts tieši šādā – reliģijas un sabiedrībā notiekošo pamatprocesu attiecību – gaisotnē. Turklāt reliģija netiek aplūkota kā tāda, kas diktē savus noteikumus vai vispār vērš skatu uz sabiedrību un tajā notiekošajiem procesiem, bet, tieši otrādi, tiek uzskatīts, ka liberālā sabiedrībā veidojas noteikts viedoklis par reliģiju.

---

<sup>706</sup> Ibid. S. 7.

<sup>707</sup> **Schmidt Th.** Religiöser Diskurs und Diskursive Religion in der postsekulären Gesellschaft. // *Glauben und Wissen. Ein Symposium mit Jürgen Habermas.* Hrg. von Langthaler R. und Nagl-Docekal H. Wien: Oldenbourg, 2007, S. 22.

<sup>708</sup> **Danz K.** Religion zwischen Aneignung und Kritik. Überlegungen zur Religionstheorie von Jürgen Habermas. *Glauben und Wissen. Ein Symposium mit Jürgen Habermas.* Hrg. von Langthaler R. und Nagl-Docekal H. Wien: Oldenbourg, 2007, S. 9.

<sup>709</sup> Sal.: **Esterbauer R.** Jürgen Habermas' Rede über die Sprache der Religion. // *Glauben und Wissen. Ein Symposium mit Jürgen Habermas.* Hrg. von Langthaler R. und Nagl-Docekal H. R. Wien: Oldenbourg, 2007, S. 299.-304.

#### 4.4.3. *Hābermāss un Ratzingers: dialoga meklējumi starp sekulāro un reliģisko apziņu*

Varētu minēt daudzus nozīmīgus apsvērumus, kādēļ mūsdienu Rietumu filosofiskajā domā arvien aktuālāka kļūst reliģijas tēma gan sekularizācijas un reliģiozitātes jēdzieniskās izpratnes pārvērtēšanas, gan dažādu sabiedrībā notiekošo sociālo procesu teorētiskās analīzes kontekstā. Globalizācijas process, migrācija un ar to saistītie atšķirīgo kultūru un nāciju etniskie un reliģiskie konflikti, jautājums par atšķirīgā identitātes formēšanos un saglabāšanos, dažādu kultūru un reliģiju mēģinājumi rast savstarpēju dialogu liek meklēt jaunas reliģijas izpratnes dimensijas.

2004. gada janvārī Minhenē, Bavārijas Katoļu akadēmijā, tikās toreizējais Romas Katoļu Baznīcas kardināls Jozefs Ratzingers (vēlākais Romas pāvests Benedikts XVI) un filosofs, liberālais domātājs Jirgens Hābermāss. Vēlāk nolasītie referāti tika publicēti ar nosaukumu „Sekularizācijas dialektika. Par prātu un reliģiju” (*Dialektik der Sekularisierung. Über Vernunft und Religion*). Dialogā skarto problēmu loks tematizēja Eiropas civilizācijas – kā sekulāras sabiedrības pastāvēšanas – principus. Šādā sekulārajā sabiedrībā pastāv milzum daudz iekšēju un ārēju problēmu, kas ir saistītas ar reliģisko pasaules uzskatu daudzveidību.

Kardināls Ratzingers savā uzrunā aicināja apzināt gan prāta, gan reliģiozitātes robežas. Viņš atgādināja, ka šodien varam vērot dažādas bīstamas reliģijas „patoloģijas”, un ir svarīgi, lai „prāta dievišķā gaisma” veiktu tādu kā kontroles funkciju, lai nodrošinātu reliģijas ikreizēju atjaunošanos un sakārtošanos, uz ko savulaik jau aicināja baznīctēvi. Taču vēl bīstamākas un neparedzamākas ir „prāta patoloģijas” – ar vēlmi valdīt un iznīcināt, par ko liecina, piemēram, kodolbruņošanās. Cilvēces radīšanas un iznīcināšanas process evolucionē un ir nepieciešama kontrole pār prātu. „Sekulārisms pārvērš cilvēku no Dieva radītās būtnes par dabas daļu. Šis teologa pārspriedums sasauca ar Hābermāsa instrumentālā prāta nojēgumu.

Teologs Ratzingers liek saprast filosofijas uzdevumu šodien – atgādināt par prāta robežām, par prāta attiecībām ar reliģiju, par nepieciešamību būt atvērtam pret Rietumu kultūras reliģisko mantojumu, kas „māca izpratni par cilvēcību”.<sup>710</sup>

Hābermāss savā uzrunā atgādināja, ka politiskais liberālisms jāsaprot kā demokrātiskas konstitucionālas valsts normatīvo pamatu nereliģisks un postmetafizisks attaisnojums (*Rechtfertigung*). Šādam stāvoklim legītīma ir prāta definēta izpratne par taisnīgumu, norobežojoties un atsakoties no jebkādam dabiskās reliģijas mācības

<sup>710</sup> **Habermas J., Ratzinger J.** *Dialektik der Sekularisierung. Über Vernunft und Religion*. Freiburg im Breisgau: Herder, 2005.

noteiksmēm. Taču viduslaiku kristīgās teoloģijas vēsture ir piederīga cilvēktiesību ģenealoģijai. Pasaules uzskatu ziņā neitrāla valsts vara izcēlās no „17., 18. gadsimta filosofijas profānajiem avotiem”,<sup>711</sup> un tā vairs nebalstās uz reliģisko un atklāsmes patiesību pamata. Filozofs tematizē viņaprāt galveno problēmu, kas iekļauta diskusijas saturā: vai ir iespējams, ka demokrātiska konstitucionāla valsts savas pastāvēšanas normatīvos nosacījumus var atjaunot un dibināt uz pašas resursu bāzes? Tiek izteikts pieņēmums, ka tā tomēr ir atkarīga no „vēsturiski veidojušos reliģisko pasaules uzskatu kolektīvi iedibinātā ētiskā mantojuma”.<sup>712</sup>

Hābermāss uzsver, ka brīvība un cilvēktiesības ir saistītas ar komunikācijas brīvību un tām ir jāgarantē komunikācijas brīvība sekulārā diskursa telpā. Tirgus attiecības un administratīvās varas padziļināšanās veido individualitātes, kā arī pilsoniskās solidaritātes noliegumu, un tas ved pie demokrātiskas sabiedrības krīzes. Lai atjaunotu pilsonisko motivāciju, jārunā par abpusēja apmācības procesa iespējām, kurā sekulārā sabiedrība varētu bagātināties no reliģiskā mantojuma. Uz prātu balstītais sekulārais diskurss ir vienīgais komunikācijas veids un liberālie principi nedrīkst izdarīt spiedienu uz reliģisko apziņu. Hābermāsa izpratnē pastāv šāda dialoga potencialitāte. Ratzingers un Hābermāss vienojas – ir jābūt iekšējai un ārējai polifonijai sekulārās sabiedrības un kristietības sadarbības laukā.

No šī dialoga varam secināt, cik ļoti dažādās valodās runā filozofs un teologs. Tas nav attaisnojams attiecībā uz tik augsta līmeņa tikšanos. Pirmkārt, dialogs ievirzās tādā gultnē, ka prāts tiek pretnostatīts reliģijai. **Tas neatbilst ne Kanta tradīcijai, kurā ir runa par prāta ticību, ne Hābermāsa paša prasībai par diskursu vienlīdzību diskursētikas ietvaros, ne arī diskursētikas vēlmei integrēt dzīvespasauļu pieredzes, kultūras un vēstures bāzi.** Hābermāss skaidri deklarē prāta vēsturisko prioritāti, piešķirot reliģijai pakārtotu, otršķirīgu lomu, kura ir aktuāla vienīgi kā mantojums, no kura „sekulārā sabiedrība varētu bagātināties”. Ratzingers mēģina aizstāvēties, izvirzot nekonsekventus argumentus par „prāta patoloģijām”. Saprotot, ka no reliģijas nevar „izbēgt”, Hābermāss tai mēģina piešķirt funkcionālu lomu, norādot vienīgi uz ētiski praktisko dimensiju. **Šādos centienos atspoguļojas arī iepriekšminētā reliģijas un Dieva jēdzienu novietojuma neskaidrība Hābermāsa interpretācijā attiecībā uz Kantu.** Turklāt Hābermāsa runā atspoguļojas vairāki Renča pieteiktie reliģiskās runas un tradējuma analīzes pārpratumi: 1) reliģijai tiek piedēvēta funkcionāla loma; 2) reliģiskie jautājumi tiek pakļauti relatīvismam un liberālās sabiedrības diktētajam plurālismam, reliģija un ticība netiek uzlūkota kā kultūras pamatforma, kurā mēs visi atrodamies un kurā mums ir jāieņem dalībnieka pozīcija.

---

<sup>711</sup> Ibid.

<sup>712</sup> Ibid.

Haralds Zoiberts (*Seubert*) (2009), analizējot Hābermāsa runu „Ticība un zināšanas”, izsakās ļoti kritiski, norādot, ka šī runa – īpaši norāde, ka liberāla valsts ir sekularizācijas augstākais sasniegums, – aicina nevis uz sapratni, bet gan uz konkurences padziļināšanos starp sekulāro prātu un reliģiju.<sup>713</sup> Jāpiebilst, ka apgalvojumi, kas balansē uz ideoloģijas robežas un aizstāv noteiktu aprindu intereses un ir pretrunā ar paša Hābermāsa aicinājumu uz bezpartijiskumu spriedumos, var novest pie dziļas komunikācijas krīzes, īpaši ņemot vērā mūsdienu ārkārtīgi straujās globalizācijas, liberalizācijas, informācijas telpas paplašināšanās un multikulturālisma tendences. Kā piemēru var minēt notikumu, kas nesen nonāca masu mediju un dažādu citu auditoriju uzmanības centrā, jo pauda ļoti negatīvu un biedējošu predispozīciju. Runa ir par 2011. gada 22. jūlija notikumu – sprādziena sarīkošanu Oslo pie valdības ēkas un kādai politiskai partijai piederīgu cilvēku, galvenokārt, jauniešu noslepkavošanu Ūtejas salā. Todien gāja bojā ap 80 cilvēku, un slepkavības paveica Norvēģijas pilsonis Anderss Bērings-Breivīks. Viņš bija deviņus gadus rūpīgi gatavojies šai operācijai, tā bija precīzi organizēta un plānota, pirms tam viņš bija sarakstījis „manifestu” uz 1500 lapām, kurā pamatoja savu rīcību un tās mērķus. Tad, kad viņu arestēja, viņš nevairījās no publicitātes, gluži otrādi – viņš mēģināja panākt atklātu nopratināšanu, lai paskaidrotu visiem savas rīcības motīvus, diemžēl šī vēlme pēc komunikācijas bija nākusi pārāk vēlu. Varbūt viss šis notikums ir ārprātīga cilvēka murgu īstenojums, bet varbūt tomēr, tāpat kā bieži notiekošie islāma ”fundamentālisma” pamatotie pašnāvnieku terorakti, kas laiku pa laikam satrauc Eiropas un Amerikas pilsētas, tas bija signāls, ka sabiedrībā trūkst komunikācijas, ir tikai politiska vara, kas rīkojas savās interesēs, kas it kā sludina cilvēktiesības, vārda un citas dažādas brīvības, bet aizmirst par cilvēku, tā kultūras, reliģijas, dzīvespasauls pieredzēm. Noziedznieks savā plānu kalšanas laikā bija lasījis Kantu. Varbūt šis fakts neko nenozīmē, bet varbūt tomēr. Ja viņš būtu lasījis Hitlera „*Mein Kampf*”, nevienu tas nepārsteigtu. Bet viņš lasīja Kanta „Tīrā prāta kritiku”. Varbūt viņš meklēja filosofiju? Vai filosofija šodien var šim cilvēkam un daudziem citiem palīdzēt rast atbildes?

Bērings-Breivīks nosauca cilvēkus, kuri būtu pelnījuši nāvi. No valstu līderiem viņš minēja Lielbritānijas ekspremjeras Toniju Blēru un Gordonu Braunu, jo viņi esot padarījuši Londonu par „islāmistu finanšu centru” un „devuši musulmaņiem lielu ietekmi uz mūsu dzīvi, kamēr nekļuva skaidrs, ka islāmisti karo ar mums”. Nāvi esot pelnījis arī Lielbritānijas princis Čārlzs, kurš „atbalstot Oksfordas musulmaņu kultūras centru, kuru finansē Sauda Arābijas karaliskā ģimene”. Viņš nosauca vēl daudzu Eiropas valstu vadītājus, kuri „ir

---

<sup>713</sup> **Seubert H.** Glaube und Vernunft am Beginn des 21. Jahrhunderts. Jürgen Habermas und Joseph Ratzinger (Papst Benedikt XVI) // *Religion*. Paderborn: Wilhelm Fink, 2009. S. 90.



vainojami kontinenta valstu islamizācijas veicināšanā un nenovēršamā pilsoņu konflikta tuvināšanā” un minēja 100 partijas, kuras atbalsta multikulturālismu Eiropā.

Vācu televīzijas žurnālists, analītiķis Elmārs Tēvesens (*Thewessen*) 2011. gada 23. jūlijā komentēja šo notikumu šādi: „Multikulturālisms – tas ir tas, pret ko viņš vērsās. Strādnieku partija Norvēģijā iestājas par atvērtību, toleranci, liberalitāti sabiedrībā. Un tieši šīs jauniešu organizācijas rindās ir virkne dalībnieku ar migrācijas pagātņi. Daudzi bija arī uz šīs salas. Tādējādi šis šāvējs no savas ideoloģijas skatpunkta redzēja šos bērnus kā ienaidniekus. Viņš domāja, ka te aug jauna politiķu paaudze, kas valsti nodos islamizācijas un citu viņa skatījumā apdraudējumu rokās. Un tas izskaidro aukstasinību, ar kādu viņš nogalināja. Protams, arī Vācijā pastāv [šāds] uzskats, kas progresē. Piemēram, naidis pret islāmu. Tas ir uzskats, kas tic, ka mēs atrodamies pēdējā cīņā starp reliģijām – starp kristietību un islāmu. Un šis uzskats, protams, var būt auglīgs pamats, lai kādu atsevišķu, iespējams, beigu beigās novestu pie šādas rīcības. Un šis cilvēks nebija viens atsevišķs gadījums, bet caur internetu viņš jutās saistīts ar līdzīgi domājošiem Eiropā un ASV.”<sup>714</sup>

Vācijas kanclere Angela Merkele izteica līdzjūtību sērojošai norvēģu tautai un komentēja notikušo šādi: „Viņi [norvēģi] sēro par šokējošā nozieguma upuriem, un viņu demokrātiskās un tik atvērtās valsts miers līdz ar šo naidpilno rīcību ir satricināts.[...] Mēs izjūtam satricinājumu tāpat kā cilvēki Norvēģijā. Mums vēl nav galīgā priekšstata par šo šokējošo rīcību, mēs vēl skaidri nezinām, kas noveda pie šī nozieguma. Bet ir [aizdomas] – naidis ir bijis viens no motīviem. Naidis pret citu, naidis pret citādo, pret kādu, kas izskatās citādi, pret šķietami svešo. Šis naidis ir mūsu kopējais ienaidnieks. Mums visiem, kas ticam brīvībai, cieņai un mierīgai kopā sadzīvošanai, mums visiem ir jāstājas pretī šim naidam. Šī pārliecība it tas, kas, līdzās sērām un līdzjūtībai, mani šodien pārņem un kam vajadzētu mūs vadīt arī nākotnē.”<sup>715</sup>

---

<sup>714</sup> „Multikulturalismus – das ist das, gegen das er sich richtet. Die Arbeiterpartei in Norwegen steht für Offenheit, Toleranz, eine Liberalität in der Gesellschaft. Und gerade diese Jugendorganisation hat beispielsweise eine Reihe von Mitgliedern mit Migrationshintergrund. Viele waren auch auf dieser Insel. Insofern hat dieser Täter aus seiner Ideologie heraus diese Kinder als Feinde angesehen. Er glaubte da wächst eine neue Politikergeneration heran, die das Land noch mehr der Islamisierung und anderen Bedrohungen aus seiner Sicht übergeben würde. Und das erklärt die Eiseskälte, mit der er da getötet hat.“(..) Aber es gibt natürlich eine Gesinnung (auch in Deutschland), die zunimmt. Eine Islamfeindlichkeit beispielsweise. Eine Gesinnung, die glaubt, dass wir uns in einem Endkampf befinden zwischen den Religionen, zwischen dem Christentum und dem Islam. Und diese Gesinnung kann natürlich fruchtbarer Boden sein, für einzelne Personen möglicherweise am Ende auch zu solchen Taten zu schreiten. Und dieser Mann war kein einsamer Sonderling. Sondern er fühlte sich verbunden über das Internet mit Gleichgesinnten in Europa und in den USA.” (Elmar Theweßen, 23.07.2011.) citēts pēc ziņu kanāla [www.zdf.de](http://www.zdf.de) materiāliem.

<sup>715</sup> „Sie [Norwegen] trauern um die Opfer eines entsetzlichen Verbrechens, und der Frieden ihres demokratischen und so offenen Landes ist durch diese hasserfüllte Tat zerrissen worden. (..) Wir fühlen die Erschütterung genauso wie die Menschen in Norwegen. (..) Wir haben noch kein abschließendes Bild von dieser entsetzlichen Tat, wir wissen nicht genau, was zu diesem Verbrechen gefu(umlaut)hrt hat. Aber es heißt – Hass sei ein Motiv gewesen. Hass auf den Anderen, Hass auf den Andersartigen, auf den anders Aussehenden, den vermeintlich Fremden. Dieser Hass ist unser gemeinsamer Feind. Wir alle, die wir and die Freiheit, den Respekt

Norvēģijas ministru prezidents Jens Stoltenbergs izdarīja ļoti pārliecinošu secinājumu: „Vēl mēs esam šokēti, bet mēs nezaudēsim savas vērtības. Mūsu atbilde ir: vēl vairāk demokrātijas, vēl vairāk atvērtības, vēl vairāk cilvēcības.”<sup>716</sup> Šie skaļie saukļi liek domāt, ka Eiropas valstu centieni panākt demokrātiju un cilvēktiesību īstenošanu norobežojas no pašiem cilvēkiem, kuru mērķu vārdā it kā notiek šī demokrātijas un multikulturālisma ekspansija.

Šis notikums mums atgādina, cik svarīga loma šodien ir filosofijai kā komunikācijai. Taču tas arī norāda uz to, cik neatbilstoši ētikas diskursa teorijas prasībām dažbrīd norit praktiskais diskurss.

Dialogs starp Hābermāsu un Ratzingeru ir attīstījies tālāk. Romas Pāvests Benedikts XVI 2007. gadā, uzstājoties Vīnē, apliecināja, ka Hābermāsa komunikatīvās rīcības koncepcija ir universāla prāta forma un tai ir jāveido plašāks dialogs ar ticību.<sup>717</sup>

Zoiberts saskata pretrunas starp Hābermāsa uzskatiem un Romas Pāvesta pausto viedokli, kas izskanēja 2006. gada 12. septembrī Rēgensburgā nolasītajā runā. Viņš norāda, ka Ratzingers paliek pie grieķu metafizikas un bibliskās ticības sintēzes analīzes,<sup>718</sup> taču Hābermāss iestājas par daudzveidīgi izvērstu neoplatoniski orientētās vecās baznīcas kritiku. Ratzingera domu gaita savukārt pārāk maz ņem vērā modernitātes specifiku, kas liek saskatīt pamatu ticības un zināšanu polaritātei eiropiskajā jauno laiku domāšanā. Varam pievienoties Zoibertam, kurš atgādina, ka reliģija nepieder vienīgi pagātnei, tā aizvien ir pamatā Rietumu kultūrai, kura sakņojas racionalitātē. Dialogs ir rodams vienīgi tajā gadījumā, ja mēs reliģiju uztversim ne tikai kā pagātnes mantojumu, bet kā vienmēr klātesošu realitāti, kas atklāj sevi ikdienišķās un valodiskās praksēs un ietver nepārvērtējamu morāles potenciālu.

---

und das friedliche Zusammenleben glauben, wir alle müssen diesem Hass entgegentreten. Das ist es, neben der Trauer und dem Mitgefu(u)hl, was mich heute bewegt und was uns auch in der Zukunft leiten sollte.” (Angela Merkel, 23.07.2011.) (Citēts pēc ziņu kanāla [www.zdf.de](http://www.zdf.de) materiāliem.)

<sup>716</sup> "Noch sind wir geschockt, aber wir werden unsere Werte nicht aufgeben. Unsere Antwort lautet: mehr Demokratie, mehr Offenheit, mehr Menschlichkeit." (Ministerpräsident Jens Stoltenberg beim Trauergottesdienst in Oslo, 24.07.2011.) (Citēts pēc ziņu kanāla [www.zdf.de](http://www.zdf.de) materiāliem.)

<sup>717</sup> **Benedikt XVI (Joseph Ratzinger)**. Glaube und Vernunft. *Die Regensburger Vorlesung*. Mit Beiträgen von Gesine Schwan, Adel Theodor Khoury, Karl Kardinal Lehmann, Freiburg, Basel Wien, 2006.

<sup>718</sup> **Seubert H.** Glaube und Vernunft am Beginn des 21. Jahrhunderts. Jürgen Habermas und Joseph Ratzinger (Papst Benedikt XVI) // *Religion*. Paderborn: Wilhelm Fink, 2009, S. 90.

## NOBEIGUMS UN SECINĀJUMI

Pētījuma mērķis bija analizēt argumentatīva ētikas diskursa pamatojuma problemātiku uz postmetafiziskās domāšanas paradigmas fona, liekot akcentus uz diskursētikas universalitātes prasību un tās savienojamību ar Kanta transcendentālfilosofijas un morālfilosofijas principiem, kā arī reliģiskās argumentācijas iesaistes iespējamību ētikas diskursā.

(1) Analizējot prāta paradigmātiskās transformācijas modernās domāšanas vēsturē un akcentējot svarīgākos pārmaiņu elementus, ko rada modernitātes laikmets domāšanā, pētījuma autore secina, ka gan Hābermāsa, gan Apela filosofiskos centienus ir ietekmējuši tādi procesi kā metafiziskās domāšanas paradigmas pārvarējums, lingvistiskais pavērsiens, prāta nozīmīgums un teorijas pārvirze uz praksi. Tāpat Apela transcendentālpragmatikas un Hābermāsa universālpragmatikas arhitektonikas vēsturisko fonu iezīmē 19. gadsimta filosofijā parādījusies kritika, kas vērsta pret objektivizēto zinātnes un tehnikas pašsaprotamību un uzsvērto prāta diktatūru. Svarīgs pavērsiens ir subjekta – objekta attiecību tendences pārvirze uz subjekta – subjekta filosofiju, kas savukārt nosaka paradigmātisko pavērsienu no apziņas filosofijas uz valodas filosofiju.

(2) Analizējot motīvus un pamatojumu, kādēļ Apels un Hābermāss izvēlas tieši Kantu, lai pamatotu savas teorijas, autore secina:

1) Apelam ir nepieciešams to darīt, jo viņa oriģinālā filosofiskā doma ir veidot transcendentālpragmatiku uz Kanta transcendentālās filosofijas un modernās valodas analīzes pamatiem. Kaut arī Apela filosofiskā vēlme ir pamatot ētiku, šim nolūkam viņš izmanto Kanta „tīro” transcendentālo filosofiju un nevis morālfilosofiju;

2) Hābermāss savukārt izmanto Kanta morālfilosofiju, jo saskata tajā universālisma garu, taču viņš rīkojas vairāk destruktīvi, sagraujot Kanta ētikas centrālo prasību, proti morālo apriori. Ja Kantam cilvēks rīkojas morāli, jo to diktē tikumiskais likums, kas vada un noteic viņa gribu, tad Hābermāsam moralitāti nosaka rīcība. Kategoriskais imperatīvs tiek pārformulēts un piedāvāts apspriešanai. Lai gan Apels un Hābermāss abi vēlas balstīties uz Kantu, viņi iet dažādos virzienos. Apels mēģina atgriezties pie Kanta un veidot transcendentālpragmatiku kā transcendentālfilosofijas paplašinājumu. Hābermāss savukārt kritizē fundamentālismu un transcendentālfilosofiju t. sk. arī Apelu un Kantu. Tomēr abiem ir kopīgs tas, ka viņi mēģina maksimizēt savu teoriju nozīmību, parādot Kanta ētikas nepilnības un „uzlabojot” Kanta ētiku. Piemēram, Apels vēlas pamatot tikumisko likumu ar savas transcendentālfilosofijas līdzekļiem, jo Kants to nav varējis izdarīt.

(3) Gan Apela, gan Hābermāsa teorijas ir konstruktīvas teorijas. Šādu teoriju veidošanās arī ir viena no modernā laikmeta iezīmēm. Abu filosofu teorijas ir ietekmējušās

no Pīrsa bezgalīgas pētnieku kopības idejas, Apela transcendentālpragmatika nebūtu iedomājama bez Pīrsa loģikas un semantikas, kantiāniskā universāliju reālisma, patiesības teorijas, bez Čomska valodas gramatikas apriori. Hābermāss savā universālpragmatikā ir integrējis Kolberga morālās spriestspējas teoriju, kā arī Roulza taisnīguma teoriju.

(4) Ņemot vērā diskursētikas pozitīvos aspektus un radikāli jauno piedāvājumu, kas ietver komunikāciju, intersubjektivitāti, radikāli citu valodas izpratni, transcendentālu elementu iestrādni, saskatot universālisma elementus un iespējas, ko šī ētika piedāvā mūsdienu kontekstā, autore secina:

1) Apela transcendentālpragmatikas teorijā valoda kļūst par starpnieku starp empīrisko un transcendentālo apziņas līmeni. Valoda kā intersubjektivitātes pamats kļūst par saistošo motīvu starp empīrisko un transcendentālo intersubjektivitāti. Protams, valodai ir arī sociāla funkcija, kas, no vienas puses, ienes sava laikmeta socialitātes korekcijas, taču, no otras puses, atklāj racionalitātes un socialitātes nenovēršamo saistību, proti, katra racionāla būtne ir nepieciešami arī sociāla būtne, un gan racionalitāte, gan socialitāte nav iespējamās bez valodas. Tā valodas koncepts, kas veidojies lingvistikā, semiotikā un valodas filosofijā, vienībā ar Apela transcendentālās refleksijas un intersubjektivitātes principiem met tiltu starp teorētisko un praktisko filosofiju, starp semiotiku un ētiku.

2) Hābermāsa piedāvātajā diskursa teorijā morālas dabas problēmu risinājumu nenosaka morālais apriori, kā tas ir Kantam, bet gan uz noteiktu rezultātu vērsts ētikas diskurss. Šis diskurss kā process noris komunikatīvās rīcības principu ietvaros, kas nedarbojas kā piespiešanas mehānisms, bet, dodot racionālu motivāciju iesaistīties, aicina uz runas aktu. Diskurss Hābermāsa interpretācijā ir reāla saruna, kurā var iesaistīties nenoteikts skaits dalībnieku. Taču runas akti šajā komunikācijas procesā ir tikai līdzeklis, lai sasniegtu mērķi. Caur intersubjektīvu, uz saprašanās rezultātu orientētu runas aktu vienību tiek meklētas pretenzijas uz nozīmīgumu, kuras Hābermāss iedala četros vienu no otras neatkarīgos veidos: saprotamība, patiesība, pareizība un patiesīgums. Ideālas runas situācijas diskursīvais risinājums ir konsenss.

Argumentatīva ētikas diskursa galvenie principi, ko ievieš Hābermāss, ir universalizācijas pamatlikums (U likums), kas diskursa struktūras atsegšanas kontekstā tiek formulēts kā argumentācijas likums un diskursa princips (D princips). Abi šie pamatprincipi skaidri parāda diskursētikas prasības pēc universālisma, formālisma un kognitīvisma, kā arī šo principu īstenošanas iespējas. U likums neietver ne morāles normu saturu, ne argumentācijas saturu prasības, tas vienīgi pamato hipotētisku morāles normu argumentatīvu apspriešanu. Universālpragmatiskais U likums, līdzīgi kā Kanta kategoriskais imperatīvs ir formāls princips. D princips ir pašā diskursa kā procesa transcendentālais nosacījums, tas

pastāv pirms diskursa un ir tā procedurālais pamats. Taču tas nepieprasa vispārīgu morālu likumu Kanta tikumiskā likuma nozīmē. Tas nepieprasa Kanta racionālas ētikas pamatprincipus. Tas arī nav Hābermāsa mērķis. Hābermāss ar U un D likumiem parāda, ka vispār ir iespējams diskurss, kurā mēs no vienlīdzīgām pozīcijām varam runāt par morāliem jautājumiem. Universalizācijas likums tomēr ir pragmatiski orientēts uz sekām, tādēļ rodas jautājums, vai ir iespējams apzināt visas sekas un iespējamās blakusparādības. Pozitīvu atbildi varam gūt, ņemot vērā Apela prasību pēc ideālas komunikācijas kopības, kas laika izvērsumā pretendē uz patiesību.

Hābermāsa diskursa teorijā netiek runāts par racionālas domāšanas nepieciešamību ārpus diskursa. Cilvēkus nevar piespiest domāt racionāli, taču, ja viņi vēlas iesaistīties racionālā diskursā, tiem jāklūst racionāliem. Racionālais diskurss pārņem cilvēkus savā varā un dara iespējamu moralitāti. Hābermāsam piedēvētā diskursētika nav ētika tās tradicionālajā nozīmē. Tajā nevar rast atbildi uz jautājumu – kādam man jābūt, kas būtu atbilstoši tikumu ētikas garam vai uz jautājumu – kā man jādzīvo, kas atbilstu teleoloģiskajai ētikai. Tā nav deskriptīvā ētika tādā nozīmē, ka tā neaprasa vērtību sistēmas kultūras kontekstos, neaplūko un neanalizē ētiskās pozīcijas kā tādas. Tas absolūti nav diskursētikas uzdevums ne Hābermāsa, ne arī Apela piedāvājumā. Tās problēmlaukā nav „labā” perspektīvas. Principā cilvēkiem pirms stāšanās intersubjektīvās diskursa attiecībās var būt pilnīgi jebkādi ētiskie priekšstati par labo. Diskursētika analizē procesu, kurā iespējama cilvēka „iziešana ārā” no savtīgas pozīcijas, vienalga, kāda tā ir, uz visiem kopīgu pozīciju. Un konsensuālā vienošanās kā racionāla diskursa rezultāts nav vienkārši balsošana kā vienošanās „par kaut ko”. Tā ir pārliecība, ka es pats saprotu sevi un saprotu citus. **Diskurss ir norma**, tādēļ, ja diskurss notiek, tā ietvaros tiek īstenots viss, lai darītu iespējamu cilvēku kā diskursa „skarto” neizstumšanu no diskursa. Piemēram, būtu neiespējami racionāla diskursa ietvaros pieņemt lēmumu par nāvessoda atļaušanu. Vēlreiz jāuzsver, ka cilvēki, iesaistoties diskursā, nepieciešami nekļūst morāli eksistenciālā nozīmē; tas būtu par daudz prasīts; nevar gaidīt, ka, piemēram, viņi spētu piedot noziedzniekam. Taču viņi ir spiesti kļūt racionāli, un, piemēram, lēmums par nāvessodu aizliegšanu ir tikai un vienīgi racionāls, – lai cilvēks netiktu izslēgts no diskursa.

Ētisko normu nozīmīguma pretenziju izskatīšanas praktiskajam diskursam pilnībā jāizslēdz jebkāda pakļaušanas iespēja vai varas izpausmes un uzkundzēšanās iespēja. Diskursam jābūt atklātam, vērstam uz visu dalībnieku saprašanos un vienprātību neierobežotā komunikatīvā kopībā, tam jādod visiem vienādas tiesības un iespējas argumentēt. Konsensa sasniegšana nozīmētu, ka tiek ievērotas atsevišķo dalībnieku subjektīvās intereses un kopīgās komunikatīvās darbības rezultāts dod iespēju veidot

intersubjektīvu pamatu ētikas normu nozīmīgumam, taču tā nozīmētu arī to, ka atbildība tiek novirzīta no katra individuālās atbildības uz kopīgo atbildību intersubjektivitātes ietvaros.

(5) Analizējot vienu no aktuālākajām un nozīmīgākajām diskursētikas problēmām – galējā pamatojuma (*Letztbegründung*) problēmu, autore secina: gan Apela, gan Hābermāsa teorijās ir redzami transcendentāli elementi, tās ir pamatojošas programmas.

Apela transcendentālpragmatikas kontekstā varam runāt par diskursētiku kā galēji pamatotu ētiku divās atšķirīgās nozīmēs: 1) argumentatīvs ētikas diskurss kā process jau ir ētikas norma; 2) diskursa procesā var tikt problematizēti un arī pamatoti galēji spriedumi. Pirmajā gadījumā Apela piedāvātā koncepcija ir ļoti tuva Hābermāsa teorijai, bet otrā tēze joprojām raisa domstarpības gan vēsturiskā, gan konceptuālā Apela filosofiskās domas izvērtējumā. Par galēji pamatotu ētiku varam runāt tikai tad, ja atzīstam morālā likuma nepieciešamību, proti, vispār atzīstam likuma kā tāda nepieciešamību.

Apela arguments, ar kuru viņš atklāj galējā pamatojuma iespējamību, ir norādījums uz argumentācijas situācijas neizbēgamību, proti, tas, kurš argumentē, pieņem, ka diskursa gaitā viņš var nokļūt pie patiesiem rezultātiem, tātad patiesība pastāv. Taču tas nebūt nav vienīgais arguments, kas mudina domāt par galējā pamatojuma nepieciešamību un iespējamību. Par galējo pamatojumu varam runāt trijos līmeņos. Pirmkārt, diskursētikā tiek nošķirti kriteriālais princips un diskursa princips. Tātad šeit veidojas divi līmeņi jeb divas sfēras. Diskursētika pati atrodas diskursa principā, precīzāk, tā diskursētika, kas ir kopīga gan Apelam, gan Hābermāsam. Tādā nozīmē diskursa princips ir šīs sfēras galējais pamatojums. Tas apliecina diskursa nepieciešamību un iespējamību. Tā jēga ir tāda, ka mēs jau vienmēr atrodamies diskursā kā racionālā argumentatīvā komunikācijas procesā. Mums nav iespējams no tā izvairīties. No šāda skatpunkta galējais pamatojums ir gan Apela, gan Hābermāsa teorijā. Kaut gan paši autori no galējā pamatojuma nepieciešamības atvedina dažādas konsekvences, proti, Hābermāss identificē to kā „vājo” pamatojumu, tātad kā pietiekamu, lai saglabātu universālisma principu, kas nepieprasa, lai cilvēki būtu morāli, bet ir pietiekami, lai tie komunicētu un komunikatīvi rīkotos. Konstatējumam, ka cilvēki atrodas nenovēršamās argumentācijas situācijās, ir tikai epistēmisks raksturs. Nav leģitīmi vispār runāt par kādu „labo ideju”, kas būtu cilvēka rīcības pamatā, morāle rodas un attīstās pašā komunikatīvās rīcības procesā. Tādā ziņā Hābermāsa nostāja ir pretēja Kantam, kam moralitāte ir cieši saistīta ar „labā” ideju. Taču šī atšķirība ir ļoti nosacīta. Ja komunikācijas process norit atbilstoši visiem izvirzītajiem priekšnosacījumiem, tā gaitā katra dalībnieka „labā” ideja tiek koriģēta, dalībnieki cits no cita mācās, rezultātā, visiem nonākot pie saprašanās jeb konsensa, „labajai idejai” jeb labākajam argumentam ir jāatbilst patiesības pretenzijai, un konsensa rezultātā apstiprinātajai normai jābūt pareizai. Šajā gadījumā iegūtā patiesība ir

komunikācijas kopības kopīgais rezultāts, turklāt šo rezultātu ar savu rīcību ir apliecinājis katrs dalībnieks. Tas vēlreiz apliecina to, ka morāle ir praktiskā prāta izpausme konkrētā rīcībā, ko, no vienas puses, realizē katrs cilvēks, bet, no otras puses, tā ir vērsta uz kopēju labumu. Taču Apels, tāpat kā Kants, pieprasa, lai cilvēki arī patiešām būtu morāli un ne tikai piespiedu kārtā rīkotos kā morālas būtnes. Tādēļ Apels iet tālāk – aiz reālās sfēras seko transcendentālā sfēra, un Apela galējais pamatojums ietilpst šajā sfērā. Šajā nozīmē ar *Letztbegründung* jeb transcendentālo pamatojumu tiek mēģināts atbildēt uz jautājumu „kas ir pamats?”. **Jautājums ir par to, kā kaut ko padarīt iespējamu un nevis kaut ko attaisnot.** Šīs problēmas ietvertā otrā gadījuma kontekstā nav jēgas jautājumam „kāpēc man būt morālam?” vai „kāpēc man jārīkojas tā un ne citādi?”. Atbildes uz šādiem jautājumiem slēptu sevī loģiski deduktīvus pamatojumus, kuri jebkurā gadījumā būtu falsificējami vai pakļauti infinitīvajam regresam. Taču pirmajā gadījumā atbildēt ir grūti tādēļ, ka mēs jau stāvam uz šī pamata.

Hābermāsa veidotās universālpragmatikas galvenais uzdevums ir atrast un formulēt vispārīgos komunikācijas priekšnosacījumus jeb identificēt iespējamās saprašanās universālos nosacījumus, tātad varam uzskatīt, ka tā satur transcendentalitātes elementus. Valodā realizējas epistēmisko zināšanu racionalitāte, rīcības teleoloģiskā racionalitāte un saprašanās komunikatīvā racionalitāte. Diskursa praksēs šīs racionalitātes formas korelē ar atbilstošās personas apzinātās dzīves refleksivitāti. Argumentatīva ētikas diskursa pretenzijās ietilpst gan moralitātes iespējamība, gan morāles normu attaisnojāmība. Varam secināt, ka nav iespējams akceptēt prasību pēc galējā pamatojuma kā galēji pamatota, loģiski un pragmatiski nepretrunīga sprieduma. Šo nepieciešamību aizpilda U princips. **Par galējo pamatojumu ir iespējams runāt tikai tā transcendentālajā nozīmē kā par pašu morāles iespējamības pamatojumu.** Kants šo pamatojumu dod racionālās ētikas un reliģijas filosofijas ietvaros. Diskursētikas pedāvājums ievieš radikālu jauninājumu pašā spriešanas procesā, morāles normu derīguma pamatojamībā rodot intersubjektivitātes transcendentālo dimensiju. Taču tas nevar dot neko jaunu morāles pamatojamībā. **Ja diskursētika kā konstruktīva teorija, kas radīta, dekonstruējot Kanta ētiku, saglabā Kanta ētikas galvenos principus t. sk. formālismu, universālismu u. c., tai nav iespējams runāt par kādu citu galēju pamatojumu, jo Kanta ētika ir tās pamats. Ja tā vispār nepieprasa Kanta ētikas principus, ja tā ir tikai empīrisks normu satura apspriešanas process, tādā gadījumā par galējo pamatojumu nav iespējams runāt tā transcendentālajā nozīmē.**

Apels ar transcendentāliem nosacījumiem „piespiež” diskursa dalībniekiem atzīt diskursu kā absolūti nepieciešamu priekšnosacījumu ētisko normu akceptabilitātei. Hābermāss savukārt piespiež sociāli, dzīvespasaulē nepieciešami.

(6) Tas, ka diskurss pats ir norma, kas apriori jāpieņem visiem, kas vēlas vai ir spiesti iesaistīties argumentatīvā diskursā, paceļ šo diskursu metalīmenī. Diskursētika, kurā ir šāda norma, nerunā par ētiski teorētiskām koncepcijām, tā norāda, ka vispār ir iespējams runāt par ētiskas dabas jautājumiem. Tā nepostulē vienas vai citas ētikas pamatošanas iespējas, tā aktualizē moralitāti, tā parāda, ka par šiem jautājumiem vispār ir iespējams runāt, tā uzrāda, ka morāles jautājumi nav iedomājami bez refleksijas.

(7) Diskursētika atzīst kaut ko par pareizu, ja visi var par to vienoties, un diskursa rezultāts ir konsenss. Šo konsensa teoriju nevajadzētu pārprast, tā nav nekritiska vienošanās, nav arī kompromiss, kur mēs varētu runāt pat par tā dalībnieku zināmu piekāpšanos. Konsenss ir patiesa saprašanās, kurā vienlīdz tiek ievērotas gan individuālās, gan kopīgās intereses. Autore ir pārliecināta, ka galvenais un drošais diskursētikas sniegums un iespēja ir pats komunikācijas process. **Tā ir ideja par diskursu kā komunikatīvu procesu, kurā ir iespējama saprašanās un kas notiek tā, ka mēs viens otru saprotam.** Pat, ja kaut kas tiek noliegts un apstrīdēts, mēs ticam kopīgai racionalitātei un runājam un domājam tā, ka ir iespējama saprašanās. **Tādējādi morāle vienmēr tiek aktivizēta, un morāles normas ir diskursa centrs.** Gan pēc Apela, gan pēc Hābermāsa teorētiskās pieejas nav svarīgi, vai diskursa apspriežamais jautājums ir ētiskas dabas, tas var būt arī, piemēram, politisks vai ekonomisks jautājums, taču tā risināšanā aktualizējas moralitāte. No Hābermāsa skatpunkta morālā rīcība ir patiesa ieklausīšanās un cita viedokļa izprašana, no Apela skatpunkta morāles normas tiek īstenotas pašā valodiskajā argumentācijas procesā.

Galējais pamatojums galējā nepretrunīgā un neapstrīdamā argumenta nozīmē nav nepieciešams, jo to ietver konsenss. Konsenss var tikt sasniegts tikai attiecībā uz argumentu, kas ir apmierinājis visas derīguma prasības, starp tām, patiesības pretenziju. Tātad vienīgi šis arguments ir patiess, un tam atbilstošā norma ir derīga.

(8) Analizējot diskursētikas metaētiskos aspektus, autore akcentē šādus jautājumus:

1) Jautājums – vai saprašanās nosacījumus var meklēt vienīgi valodā? Jāsaprot arī, ka valoda, kā tā ir iestrādāta transcendentālpragmatikā un arī universālpragmatikā, ir diezgan ierobežots līdzeklis, kas iezīmē racionāla diskursa robežas, jo izslēdz tos, kuri nerunā vai vispār atrodas ārpus racionālā robežām. Neatrisinātie jautājumi ir šādi: a) vai diskursā var pastāvēt visi, kas jebkādā veidā pauž savu viedokli; b) kā uzklaut tos, kuri nerunā; c) ko darīt ar tiem, kuri neuzskata, ka diskurss ir universāla metode problemātisku ētikas jautājumu risināšanā. Hābermāss, akcentējot vispārīgos komunikatīvās rīcības priekšnosacījumus, uz saprašanos vērsta rīcības nozīmību, pievērš īpašu uzmanību valodiskai komunikācijai, tajā pašā laikā izvairoties no neverbalizētas rīcības vai ķermeniski ekspresīviem izpaudumiem. Arī Apela teorijā normativitāte sakņojas tieši valodiskajās struktūrās. Šīs prasības ir pretrunā



ar abu diskursētikas teorētiķu vēlmi iesaistīt dzīvespasaules elementus to daudzējādībā morāles normu apstiprināšanā.

2) Būtiska diskursētikas problēma ir arī tā, ka cilvēks, kas nevēlas risināt morāles jautājumus diskursa ceļā, tiek izslēgts no diskursa. Cilvēks ir spiests iesaistīties diskursā, vai arī viņš tiek ignorēts. Diskursam piedēvētā universalitāte attiecas tikai uz tiem, kuri atrodas diskursā, vienalga, ar kādiem panākumiem.

3) Svarīgs ir arī jautājums par normu realizāciju jeb izpildījumu. No vienas puses, diskurss notiek komunikatīvi, taču, no otras puses, tas ir atrauts no rīcības, kas īsteno normas. Vai tas attaisno stratēģisku rīcību, lai īstenotu realitātē komunikatīvi apstiprinātas normas?

(9) Autore vēlas akcentēt reliģiskās argumentācijas iespējas nostāties līdzvērtīgās pozīcijās ar pārējām argumentācijām argumentatīva ētikas diskursa procesā. Kanta morāles un reliģijas attiecību problēma Hābermāsa un citu autoru analīzē atspoguļota neskaidri un pretrunīgi, proti, tiek pārāk vienkāršoti jautāts, vai no morāles izriet reliģija, vai otrādi – no reliģijas izriet morāle? Reliģijas un morāles attiecības tiek interpretētas viennozīmīgi. Taču iespējas aptvert šo lauku kopumā ir plašākas nekā Kanta gadījumā. Tāpat morāles jēdziens nesatur vienīgi ētiski preskriptīvu nozīmi, valodiski praktiskais pamatojums to transformē par transcendentāli antropoloģisku jēdzienu (pēc Renča). Domājot par diskursētikas attiecībām ar reliģiju, saprotam, ka, darot iespējamu morāles normas reliģisku pamatošanu, mēs varam paplašināt diskursētikas iespējas.

Kanta Dieva esamības pierādījumu kritika iezīmē tradicionālās metafizikas pārvarējumu, tomēr Kants jautājumu par Dievu un reliģiju iekļauj prāta kritikas laukā. Šādai domāšanas līnijai seko arī Hābermāss. Dzīvespasaules kontekstos par reliģiju ir jārunā plašākā nozīmē, nekā tikai par prāta ticību. Tādā ziņā ir problemātiski runāt par reliģijas iesaisti racionālā ētikas diskursā, jo, vienīgi iesaistot reliģiju racionālā diskursā, to būs iespējams iesaistīt ētikas diskursā atbilstoši Hābermāsa prasībai. Taču Hābermāsa prasība ir pretrunīga tādā nozīmē, ka viņš nodala dzīvespasaules un ikdienišķās prakses, kurās nav nepieciešama racionalitāte no iesaistīšanās racionālā diskursā. Tajā pašā laikā viņš pieprasa racionālu argumentāciju visās jomās gadījumā, ja aktori jau ir iesaistījušies praktiskajā diskursā. Arī reliģiskajai runai ir jābūt racionālai, lai tā būtu leģitīma argumentatīvā ētikas diskursā. Šo problēmu var atrisināt, uzsverot eksistences un dzīvespasaules, tajā skaitā, reliģisko pieredzi, jau esošo racionalitāti. Nepieciešams saskatīt reliģisko racionalitāti, nevis reliģisko runu pakļaut sekulāram lasījumam. Tā kā diskursētika pretēji Kantam pat nemēģina norobežoties no antropoloģisku elementu iesaistes morāles problēmu risināšanā, tai jāņem vērā plašā un neierobežotā reliģijas joma, kura nav pakļaujama prāta kritikai, taču ir ļoti spēcīga savā tradīcijā un stabilitātē.

Augstākā līmeņa dialogs starp filosofu Hābermāsu un teologu, Romas katoļu Baznīcas garīgo līderi sākotnēji ir neveiksmīgs, jo abi dalībnieki paliek katrs savās pozīcijās, un prāts tiek pretnostatīts reliģijai, līdz ar to netiek novērtēts racionālisma un morāles potenciāls, ko ietver prāta ticība Kanta nozīmē, ko satur reliģija kā vēsturiska, antropoloģiska un valodiska vienība.

Ja mēs runājam par Apela un Hābermāsa teorijām kā vienotu komplementāru teoriju un par pamatotu diskursētikas saistību ar Kanta ētiku, tad varam to darīt vienīgi, pieņemot paša Kanta atziņu, kā arī daudzu Kanta pētnieku atziņas, ka tīru morālfilosofiju nav iespējams pilnīgi nošķirt no antropoloģiskas ētikas, kas, saprotams, ietver empīriskus elementus. Ne ikdienas valoda, ne dzīvespasauļu pieredzes, ne kultūra, ne ētiskās, ne estētiskās pieredzes nav iedomājamas bez reliģijas. Tādēļ ir pilnīgi saprotama prasība pēc reliģiskās runas iesaistes argumentatīvā ētikas diskursā.

## LITERATŪRAS SARAKSTS

- Apel, K. O.** Von Kant zu Peirce: die semiotische Transformation der Transzendentalen Logik. // *Transformation der Philosophie*. Bd. 2. Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999.
- Apel, K. O.** Wissenschaft als Emanzipation? – eine kritische Würdigung der Wissenschaftskonzeption der „kritischen Theorie“. // *Transformation der Philosophie*. Bd. 2. Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999.
- Alexy, R.** Eine Theorie des praktischen Diskurses. // *Normenbegründung, Normendurchsetzung*. Hrg. von W. Oelmüller. Paderborn: Ferdinand Schöningh, 1978.
- Apel, K. O.** *Transformation der Philosophie*. 2 Bände. Bd. 1. Sprachanalytik, Semiotik, Hermeneutik. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973.
- Apel, K. O.** Sprache und Wahrheit in der gegenwärtigen Situation der Philosophie. (1959) // *Transformation der Philosophie*. Sprachanalytik, Semiotik, Hermeneutik. Bd. 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973.
- Apel, K. O.** *Der Denkweg von Charles Sanders Peirce. Eine Einführung in der amerikanischen Pragmatismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973.
- Apel, K. O.** Sprechakttheorie und transzendente Sprachpragmatik zur Frage ethischen Normen. (1976) // *Sprachpragmatik und Philosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1982.
- Apel, K. O.** Fallibilismus, Konsensstheorie der Wahrheit und Letztbegründung. // *Philosophie und Begründung*. Hrg. von Forum für Philosophie. Bad Homburg, Frankfurt, 1987.
- Apel, K. O.** Diskursethik als Verantwortungsethik – eine postmetaphysische Transformation der Ethik Kants. // *Kant in der Diskussion der Moderne*. Hrg. von Schönrich G. und Kato Y. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997.
- Apel, K. O.** *Transformation der Philosophie*. 2 Bände. Bd. 2. Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999.
- Apel, K. O.** Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik. (1972) // *Transformation der Philosophie*. Bd. 2. Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999.

- Apel, K. O.** Noam Chomskys Sprachtheorie und die Philosophie der Gegenwart. (1972) // *Transformation der Philosophie*. Bd. 2. Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999.
- Apel, K. O.** Der transzendentalhermeneutische Begriff der Sprache. (1972) // *Transformation der Philosophie*. Bd. 2. Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999.
- Apel, K. O.** Die Kommunikationsgemeinschaft als transzendente Voraussetzung der Sozialwissenschaften. (1972) // *Transformation der Philosophie*. Bd. 2. Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999.
- Apel, K. O.** Sprache als Thema und Medium der transzendentalen Reflexion (1969) // *Transformation der Philosophie*. Bd. 2. Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999.
- Apel, K. O.** Diskursethik, Demokratie und Völkerrecht. // *Diskurs und Reflexion: Wolfgang Kuhlmann. Zum 65. Geburtstag*. Hrg. von Kellerwessel W., Cramm W., Krause D., Kupfer H. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2005.
- Barth, U.** *Religion in der Moderne*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 2003.
- Becker, W.** Zur Wahrheitstheorie in der Transzendentalpragmatik. // *Transzendentalpragmatik. Ein Symposium von K. O. Apel*. Hrg. von Dorschel A., Kettner M., Kuhlmann W., Niquet M. Frankfurt am Main: Suhrkamp, Taschenbuch Wissenschaft, 1993.
- Benedikt XVI (Joseph Ratzinger).** *Glaube und Vernunft. Die Regensburger Vorlesung*. Mit Beiträgen von Schwan G., Khoury A. Th., Kardinal Lehmann, Freiburg, Basel, Wien, 2006.
- Benhabib, S.** Diskursethik, Urteilskraft und Minoritätenrechte. // *Konstruktionen praktischer Vernunft. Philosophie in Gespräch*. Hrg. von Studer H. P. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000.
- Bittner, R.** Handlungen und Wirkungen. // *Kant in der Diskussion der Moderne*. Hrg. von Schönrich G. und Kato Y. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997.
- Böhler, D.** Dialogreflexive Sinnkritik als Kernstück der Transzendentalpragmatik. Karl- Otto Apels Athene im Rücken. // *Reflexion und Verantwortung: Auseinandersetzungen mit Karl-Otto Apel*. Hrg. von Böhler D., Kettner M., Skirbekk G. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003.

- Burckhart, H.** Diskurs. Sinnforum- Reflexionsform – Geltungsgrund. // *Die Idee des Diskurses. Interdisziplinäre Annäherungen.* Hrg. von Burckhart H., Schwaben M.: Eusl-Verlagsgesellschaft, 2000.
- Cortina, A.** Diskursethik und partizipatorische Demokratie. // *Diskursethik – Grundlegungen und Anwendungen.* Hrg. von Niquet M., Herrero F. J., Hanke M. Würzburg: Königshausen und Neumann, 2001.
- Danz, K.** Religion zwischen Aneignung und Kritik. Überlegungen zur Religionstheorie von Jürgen Habermas. // *Glauben und Wissen. Ein Symposium mit Jürgen Habermas.* Hrg. von Langthaler R. und Nagl- Docekal H. Wien: Oldenbourg, 2007.
- Delēzs, Ž., Gvatari, F.** *Kas ir filosofija?* No franču val. tulkojis Zembahs R. Rīga: SIA Jāņa Rozes apgāds, 2011.
- Dethloff, K., Nagl, L., Wolfram, F.** (hrg) Die Grenze des Menschen ist göttlich. // *Schriften der Österreichischen Gesellschaft für Religionsphilosophie,* Berlin, 2007.
- Dworkin, R.** Moral und Recht und die Probleme von Gleichheit und Freiheit. // *Konstruktionen praktischer Vernunft. Philosophie in Gespräch.* Hrg. von Studer P. H. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000.
- Džeimss, V.** Patiesības jēdzienis pragmatismā. // *Esejas par pragmatismu.* Tulk. Rutmane S, Kentauris XXI, Nr. 37. Rīga: SIA Minerva, 2005.
- Esterbauer, R.,** Jürgen Habermas' Rede über die Sprache der Religion. // *Glauben und Wissen. Ein Symposium mit Jürgen Habermas.* Hrg. von Langthaler R. und Nagl-Docekal H. Wien: Oldenbourg, 2007.
- Franz, J. H.** *Religion in der Moderne. Die Theorien von Jürgen Habermas und Hermann Lübbe.* Berlin: Verlag für Wissenschaftliche Literatur, 2009.
- Gottschalk-Mazouz, N.** *Diskursethik: Theorien – Entwicklungen- Perspektiven.* Berlin: Akademie, 2000.
- Habermas, J.** Gegen einen positivistisch halbierten Rationalismus. // *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie,* Bd. 16, H. 4, 1964, S. 635.-669.
- Habermas, J.** *Technik und Wissenschaft als „Ideologie“.* Frankfurt / Edition, Suhrkamp, 1968.
- Habermas, J.** Wahrheitstheorien. // *Wirklichkeit und Reflexion. Walter Schulz zum 60. Geburtstag.* Hrg. von Fahrenbach H. Pfullingen: Neske, 1973.
- Habermas, J.** *Theorie des kommunikativen Handelns.* 2 Bände. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981.

- Habermas, J.** *Der philosophische Diskurs der Moderne*. 2 Bände. Bd. 1. Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981.
- Habermas, J.** *Der philosophische Diskurs der Moderne*. 2 Bände. Bd. 2. Kritik der funktionalistischen Vernunft. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981.
- Habermas, J.** *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983.
- Habermas, J.** *Die Philosophie als Platzhalter und Interpret. // Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983.
- Habermas, J.** *The theory of communicative action*. Boston: Beacon Press, 1984.
- Habermas, J.** *Theorie des kommunikativen Handelns*. 2 Bände. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985.
- Habermas, J.** *Über Moral, Recht, zivilen Ungehorsam und Moderne. // Eine Art Schadensabwicklung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1987.
- Habermas, J.** *Rückkehr zur Metaphysik? // Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988.
- Habermas, J.** *Metaphysik nach Kant. // Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988.
- Habermas, J.** *Erläuterung zur Diskursethik. // Erläuterung zur Diskursethik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991.
- Habermas, J.** *Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch die Diskursethik zu? // Erläuterung zur Diskursethik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991.
- Habermas, J.** *Was macht eine Lebensform rational? // Erläuterung zur Diskursethik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991.
- Habermas, J.** *Gerechtigkeit und Solidarität. Zur Diskussion über Stufe 6. // Erläuterung zur Diskursethik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991.
- Habermas, J.** *Lawrence Kohlberg und der Neoaristotelismus. // Erläuterung zur Diskursethik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991.
- Habermas, J.** *Von pragmatischen, ethischen und moralischen Gebrauch der praktischen Vernunft. // Erläuterung zur Diskursethik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991.
- Habermas, J.** *Edmund Husserl über Lebenswelt. // Texte und Kontexte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992.

- Habermas, J.** Charles S. Peirce über Kommunikation. // *Texte und Kontexte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992.
- Habermas, J.** *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994.
- Habermas, J.** On the Pragmatic, the Ethical and the Moral Emplouments of Practical Reason. // *Jastification and Aplication*. Polity Press, 1995, p. 1.–17.
- Habermas, J.** *Wissen und Glauben. Rede zum Friedenpreis des deutschen Buchhandels 2001*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001.
- Habermas, J.** Ein Gespräch über Gott und die Welt. // *Zeit der Übergänge*. Frankfurt am Main, 2001.
- Habermas, J.** *Begründete Enthalttsamkeit: Gibt es postmetaphysische Antworten auf die Frage nach dem „richtigen Leben“?*, Neue Rundschau. 2001.
- Habermas, J.** Zur Architektonik der Diskursdifferenzierung. Kleine Replik auf eine grosse Auseinandersetzung. // *Reflexion und Verantwortung: Auseinandersetzungen mit Karl-Otto Apel*. Hrg. von Böhler D., Kettner M., Skirbekk G. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003.
- Habermas, J.** Die Grenze zwischen Glauben und Wissen. Zur Wirkungsgeschichte und aktuellen Bedeutung von Kants Religionsphilosophie. // *Recht – Geschichte – Religion. Die Bedeutung Kants für die Gegenwart*. Hrg. von Nagl-Docekal H. und Langthaler R. Berlin: Akademie, 2004.
- Habermas, J.** Wahrheit und Rechtfertigung. Zu Richard Rortys pragmatischer Wende. // *Wahrheit und Rechtfertigung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2004.
- Habermas, J.** Wege der Detranszendentalisierung. Von Kant zu Hegel und zurück. // *Wahrheit und Rechtfertigung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2004.
- Habermas, J.** Noch einmal: zum Verhältnis zwischen Theorie und Praxis (1999) // *Wahrheit und Rechtfertigung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2004.
- Habermas, J.** Werte und Normen. Ein Komentar zu Hylarie Putnams Kantischen Pragmatismus. // *Wahrheit und Rechtfertigung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2004.
- Habermas, J.** Richtigkeit versus Wahrheit. Zum Sinn der Sollgeltung moralischer Urteile und Normen. // *Wahrheit und Rechtfertigung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2004.

- Habermas, J.** Rationalität der Verständigung. Sprechakttheoretische Erläuterungen zum Begriff der kommunikativen Rationalität. // *Wahrheit und Rechtfertigung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2004.
- Habermas, J.** Die Grenze zwischen Glauben und Wissen. // *Zwischen Naturalismus und Religion*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005.
- Habermas, J., Ratzinger, J.** *Dialektik der Sekularisierung. Über Vernunft und Religion*. Freiburg am Breisgau: Herder, 2005.
- Habermas, J.** Jürgen Habermas: Ein Bewusstsein von dem, was fehlt. // *Ein Bewusstsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas*. Hrg. von Reder M. und Schmidt J. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2008.
- Habermas, J.** Kritik der Vernunft. *Philosophische Texte*. 5 Bände. Bd. 5. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2009.
- Habermas, J.** Wozu noch Philosophie? (1971) // Kritik der Vernunft. // *Philosophische Texte*. 5 Bände. Bd. 5. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2009.
- Habermas, J.** Noch einmal: zum Verhältnis zwischen Theorie und Praxis (1999) // Kritik der Vernunft. *Philosophische Texte*. 5 Bände. Bd. 5. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2009.
- Habermas, J.** Rationalitäts- und Sprachtheorie. // *Philosophische Texte*. 5 Bände. Bd. 2. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2009.
- Habermas, J.** *Philosophische Texte*. 5 Bände. Bd. 2. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2009.
- Habermas, J.** *Philosophische Texte*. 5 Bände. Bd. 5. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2009.
- Hefe, O.** *Tainīgums. Filosofisks ievads*. Tulk. Šuvajevs I. Rīga: Zvaigzne ABC, 2009.
- Hellesnes, J.** *Die Transzendentalpragmatik und die Frage nach dem Sinn des Lebens. Transzendentalpragmatik. Ein Symposium von K. O. Apel*. Hrg. von Dorschel A., Kettner M., Kuhlmann W., Niquet M. Frankfurt am Main: Suhrkamp – Taschenbuch Wissenschaft, 1993.
- Hesle, V.** *Tagadnes krīze un filosofijas atbildība*. Tulk. Vuss-Mundeciema L., Rīga: LU Filozofijas un socioloģijas institūts, 2011.
- Höffe, O.** Eine republikanische Vernunft. Zur Kritik des Solipsismus – Vorwurfs. // *Kant in der Diskussion der Moderne*. Hrg. von Schönrich G. und Kato Y. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997.



- Höffe, O.** *Lebenskunst und Moral oder Macht Tugend glücklich?* München: C. H. Beck, 2007.
- Hösle, V.** *Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie. Transzendentalpragmatik, Letzbegründung, Ethik.* München: C. H. Beck, 1990 .
- Hösle, W.** *Praktische Philosophie in der modernen Welt.* München: C. H. Beck, 1995.
- Ījābs, I.** *Morāles mīkstā pavēdere: Makjavelli un mēs.* // Kultūras Diena. Laiks. Dienas pielikums # 8(145) 22. 02. 2008.
- Joas, H.** *Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz.* Freiburg im Breisgau: Herder, 2004.
- Kant, I.** Kritik der reinen Vernunft // *Werke in 6 Bänden.* Bd. 2. Hrg. von Weischedel W. Wiesbaden: Insel-Verlag Zweigstelle, 1956.
- Kant, I.** Die Metaphysik der Sitten. // *Kants Werke.* Akademie-Textausgabe. Berlin: Walter de Gruyter, 1968.
- Kant, I.** Die Metaphysik der Sitten. // *Werke in 6 Bänden,* Bd. 4. Hrg. von Weischedel W. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983.
- Kant, I.** Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie. // *Werke in 6 Bänden,* Bd. 4. Hrg. von Weischedel W. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983.
- Kant, I.** Über ein vermeintes Rechte aus Menschenliebe zu lügen. // *Werke in 6 Bänden,* Bd. 4. Hrg. von Weischedel W. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983.
- Kant, I.** *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft.* Hamburg: Felix Meiner, 1990.
- Kant, I.** *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten.* // Mit einer Einleitung. Hrg. von Kraft B. und Schönecker D. Hamburg: Meiner, 1999.
- Kants, I.** *Spiestspējas kritika.* Tulk. Kūlis R. Rīga: Zvaigzne ABC, 2003.
- Kants, I.** Atbilde uz jautājumu: Kas ir apgaismība? // *Kas ir apgaismība?* Tulk. Šuvajevs I. Rīga: Zvaigzne ABC, 2003.
- Kants, I.** Ko nozīmē orientēties domāšanā? // *Kants I. Kas ir apgaismība?* Tulk. Šuvajevs I. Rīga: Zvaigzne ABC, 2003.
- Kants, I.** Mūžīgu mieru. // *Kas ir apgaismība?* Tulk. Šuvajevs I. Rīga: Zvaigzne ABC, 2003.

- Kants, I.** Par teicienu „Tas var būt pareizi teorijā, bet neder praksei” // *Kas ir apgaismība?* Tulk. Šuvajevs I. Rīga: Zvaigzne ABC, 2003.
- Kants, I.** Praktiskā prāta kritika // Kants I. *Prolegomeni. Praktiskā prāta kritika.* Tulk. Kūlis R. Rīga: Zinātne, 2006.
- Kants, I.** Prolegomeni // Kants I. *Prolegomeni. Praktiskā prāta kritika.* Tulk. Kūlis R. Rīga: Zinātne, 2006.
- Kants, I.** *Tīrā prāta kritika.* Tulk. Kūlis R. Rīga: Zinātne, 2011.
- Kellerwessel, W.** *Regel und Handlungsobjekt in der gegenwärtigen Moralphilosophie. Kritische Studien zum Neo-Intuitionismus, Neo-Egoismus und Partikularismus.* Hamburg: Dr.W. Hopf, 2007.
- Kohlberg, L.** Development of moral character and moral ideology. // *Review of child development research.* Vol. 1. Hoffman M. L., Hoffman L. W., eds., NewYork: Rassel Sage Foundation, 1964.
- Kohlberg, L.** The Claim to Moral Adequacy of a Highest Stage of moral Judgement. // *Journal of Philosophy* 70 (18). 1973, p. 630.-646.
- Cramer, K.** Metaphysik und Erfahrung in Kants Grundlegung der Ethik. // *Kant in der Diskussion der Moderne.* Hrg. von Schönrich G. und Kato Y. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997.
- Kuhlmann, W.** *Reflexive Letzbegründung. Untersuchung zur Transzendentalpragmatik.* Hrg. von Kuhlmann W. Freiburg / München: Alber, 1985.
- Kuhlmann, W.** *Kant und die Transzendentalpragmatik.* Würzburg: Königshausen und Neumann, 1992.
- Kuhlmann, W.** *Sprachpragmatik – Hermeneutik – Ethik. Studien zur Transzendentalpragmatik.* Hrg. von Forum für Philosophie Bad Homburg, Blasche S., Köhler W., Kuhlmann W., Rohs P. Bd. 2. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1992.
- Kuhlmann, W.** Bemerkungen zum Problem der Letztbegürndung // *Transzendentalpragmatik. Ein Symposium von K. O. Apel.* Hrg. von Dorschel A., Kettner M., Kuhlmann W., Niquet M. Frankfurt am Main: Suhrkamp – Taschenbuch Wissenschaft, 1993.
- Kuhlmann, W.** Solipsismus in Kants praktischer Philosophie und die Diskursethik. // *Kant in der Diskussion der Moderne.* Hrg von Schönrich G. und Kato Y. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1997.

- Kuhlmann, W.** *Beiträge zur Diskursethik. Studien zur Transzendentalpragmatik.* Würzburg: Königshausen und Neumann, 2007.
- Kūlis, R.** Domājot dialogā ar Karlu Rāneru. // *Kristīgās vērtības un modernitātes izaicinājums.* Rīga: FSI, 2005, 159.-164. lpp.
- Kūlis, R.** Kants un Rāners. // *Filosofijas almanahs.* Nr 5. Rīga: LU FSI, 2004.
- Kūlis, R.** Tulkotāja piezīmes un komentāri. // *Kants I. Tīrā prāta kritika.* Tulk. Kūlis R. Rīga: Zinātne, 2011.
- Langthaler, R.** Zur Interpretation und Kritik der Kantischen Religionsphilosophie bei Jürgen Habermas. // *Glauben und Wissen. Ein Symposium mit Jürgen Habermas.* Hrg. von Langthaler R. und Nagl- Docekal H. Wien: Oldenbourg, 2007.
- Leilich, J.** Die unbeantwortete Frage. Bemerkungen zur Kontroverse zwischen K. O. Apel, J. Habermas und J. R. Searle. // *Transzendentalpragmatik. Ein Symposium von K. O. Apel.* Hrg. von Dorschel A., Kettner M., Kuhlmann W., Niquet M. Frankfurt am Main: Suhrkamp – Taschenbuch Wissenschaft, 1993.
- Lind, G.** The meaning and measurement of moral judgment competence revisited - A dual-aspect model. // *Contemporary Philosophical and Psychological Perspectives on Moral Development and Education.* Fasko D., Willis W, eds. Cresskill: NJ Hampton Press, 2008.
- Lenk, H.** Freies Handeln als Interpretationskonstrukt. Zu Kants Theorie des normativen Handelns. // *Kant in der Diskussion der Moderne.* Hrg. von Schönrich G. und Kato Y. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997.
- Liotārs, Ž. F.** *Postmodernais stāvoklis. Pārskats par zināšanām.* Tulk. Lapinska I. Rīga: Laikmetīgās mākslas centrs, 2008.
- Lütterfeld, W.** Der praktische Vernunftglaube und das Paradox der kulturellen Weltbilder. // *Glauben und Wissen. Ein Symposium mit Jürgen Habermas.* Hrg. von Langthaler R. und Nagl- Docekal H. Wien: Oldenbourg, 2007.
- Mancini, R.** Die Idee der Wahrheit in transzendentalpragmatischer Sicht. // *Transzendentalpragmatik. Ein Symposium von K. O. Apel.* Hrg. von Dorschel A., Kettner M., Kuhlmann W., Niquet M. Frankfurt am Main: Suhrkamp – Taschenbuch Wissenschaft, 1993.
- Müller, K.** Vieviel Vernunft braucht der Glaube? Erwägungen zur Begründungsproblematik. // *Fundamentaltheologie – Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen.* Hrg. von Müller K. Regensburg: Pustet, 1998.
- Nagl, L.** *Charles Sanders Pearce.* New York: Campus, 1992.

- Nagl, L.** Die unerkenndete Option : pragmatische Denksätze in der Religionsphilosophie. // *Glauben und Wissen. Ein Symposium mit Jürgen Habermas.* Hrg. von Langthaler R. und Nagl- Docekal H. Wien: Oldenbourg, 2007.
- Nagl-Docekal, H.** Eine rettende Übersetzung? Jürgen Habermas interpretiert Kants Religionsphilosophie // *Glauben und Wissen. Ein Symposium mit Jürgen Habermas.* Hrg. von Langthaler R. und Nagl- Docekal H. Wien: Oldenbourg, 2007.
- Nagl-Docekal, H.** Moral und Religion aus der Optik der heutigen rechtsphilosophischen Debatte. // *Deutsche Zeitschrift für Philosophie.* 6/2008. Berlin: Akademie, 2008.
- Niquet, M.** Transzendente Intersubjektivität. // *Transzendentalpragmatik. Ein Symposium von K. O. Apel.* Hrg. von Dorschel A., Kettner M., Kuhlmann W., Niquet M. Frankfurt am Main: Suhrkamp – Taschenbuch Wissenschaft, 1993.
- Niquet, M.** Diskursethik als realistische Moraltheorie: Was heisst das? // *Diskursethik – Grundlegungen und Anwendungen.* Hrg. von Niquet M., Herrero F. J., Hanke M. Würzburg: Königshausen und Neumann, 2001.
- Pannenberg, W.** *Grundlagen der Ethik. Philosophisch- theologische Perspektiven.* Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1996.
- Peirce, Ch. S.** Frasers Ausgabe der Werke von Georg Berkeley. (1871) // *Schriften zum Pragmatismus und Pragmatizismus.* Hrg. von Apel K. O., übers. von Wartenberg G. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991.
- Peirce, Ch. S.** Kernfragen des Pragmatizismus. // *Schriften zum Pragmatismus und Pragmatizismus.* Hrg. von Apel K. O., übers. von Wartenberg G. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991.
- Rāners, K.** Meditācija par vārdu „Dievs”. Tulk. Kūlis R. // *Kristīgās vērtības un modernitātes izaicinājums.* Rīga: LU FSI, 2005, 165.-174. lpp.
- Rawls, J.** *Eine Theorie der Gerechtigkeit.* Übers. von Vetter H. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1971.
- Rawls, J.** Kantischer Konstruktivismus in der Moraltheorie. // *Die Idee des politischen Liberalismus.* Hrg. von Hinsch W. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1980.
- Rawls, J.** *A Kantian Conception of Equality* (1975). Hrg. von Freeman S. Cambridge: Mass, 1999.
- Rentsch, Th.** *Die Konstitution der Moralität. Transzendente Anthropologie und praktische Philosophie.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990.

- Rentsch, Th.** *Heidegger und Wittgenstein. Existential- und Sprachanalysen zu den Grundlegen philosophischer Anthropologie.* Stuttgart: Klett-Cotta, 2003.
- Rentsch, Th.** *Gott.* Berlin / New York: Walter de Gruyter, 2005.
- Rentsch, Th.** Grenzen und Einheit der Vernunft neu denken. // *Einheit der Vernunft. Normativität zwischen Theorie und Praxis.* Hrg. von Rentsch Th. Paderborn: mentis, 2005.
- Rentsch, Th.** Die Entdeckung der Unverfügbarkeit. Zum Zusammenhang von Negativität und Sinnkonstruktion im Horizont der biblischen Überlieferung. // *Transzendenz und Negativität. Religionsphilosophische und ästhetische Studien.* Berlin / New York: Walter de Gruyter, 2011.
- Rentsch, Th.** Spuren Gottes? Substitute des Absoluten in der Reflexion der Moderne. // *Transzendenz und Negativität. Religionsphilosophische und ästhetische Studien.* Berlin / New York: Walter de Gruyter, 2011.
- Rentsch, Th.** Negative Theologie, Transzendenz und Existenz Gottes. // *Transzendenz und Negativität. Religionsphilosophische und ästhetische Studien.* Berlin / New York: Walter de Gruyter, 2011.
- Rentsch, Th.** *Transzendenz und Negativität. Religionsphilosophische und ästhetische Studien.* Berlin / New York: Walter de Gruyter, 2011.
- Reder, M., Schmidt, J.** Habermas und die Religion. // *Ein Bewusstsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas.* Hrg. von Reder M und Schmidt J. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2008.
- Rohrhirsch, F.** *Letzbe gründung und Transzendentalpragmatik: eine Kritik an der Kommunikationsgemeinschaft als normgründende Instanz K. O. Apel.* Bonn: Bouvier, 1993.
- Rubenis, A.** *Dzīve un kultūra Eiropā absolūtisma un apgaismības laikmetā.* Rīga: Zvaigzne ABC, 1996.
- Rubenis, A.** *Imanuels Kants.* Rīga: Minerva, 2006.
- Schönrich, G.** *Bei Gelegenheit Diskurs. Von den Grenzen der Diskursethik und der Letzbe gründung.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994.
- Seubert, H.** *Religion.* Paderborn: Wilhelm Fink, 2009.
- Seubert, H.** Glaube und Vernunft am Beginn des 21. Jahrhunderts. Jürgen Habermas und Joseph Ratzinger (Papst Benedikt). // *Religion.* Paderborn: Wilhelm Fink, 2009.

- Schmidt, Th.** Religiöser Diskurs und Diskursive Religion in der postsekulären Gesellschaft. // *Glauben und Wissen. Ein Symposium mit Jürgen Habermas*. Hrg. von Langthaler R. und Nagl-Docekal H. Wien: Oldenbourg, 2007.
- Schnädelbach, H.** Bemerkungen über Rationalität und Sprache. // *Kommunikation und Reflexion der Transzendentalpragmatik. Antworten auf Karl Otto Apel*. Hrg. von Kuhlmann W., Böhler D. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1982.
- Steinhoff, U.** *Effiziente Ethik. Über Rationalität, Selbstformung, Politik und Postmoderne*. Paderborn: mentis, 2006.
- Šuvajevs, I.** Tulkotāja komentāri // Kants I. *Kas ir apgaismība?* Tulk. Šuvajevs I. Rīga: Zvaigzne ABC, 2003.
- Tugendhat, E.** *Egozentrität und Mystik. Ein anthropologische Studie*. München: C. H. Beck, 2003.
- Weischedel, W., Gollwitzer, H.** *Denken und Glauben. Ein Streitgespräch*. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1965.
- Walzer, M.** Universalismus, Gleichheit und das Recht auf Einwanderung. // *Konstruktionen praktischer Vernunft. Philosophie in Gespräch*. Hrg. von Studer P. H. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000.
- Weischedel, W.** *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie in Zeitalter des Nihilismus*. 2 Bände. Bd. 1. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1971.
- Weischedel, W.** *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie in Zeitalter des Nihilismus*. 2 Bände. Bd. 2. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1975.
- Wellmer, W.** *Ethik und Dialog*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989.
- Wolf, J. C.** *Ethik und Politik ohne Gewissheiten*. Freiburg, Schweiz: Univ.- Verlag, 2002.

